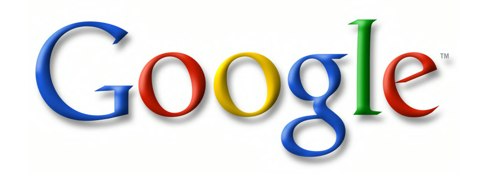
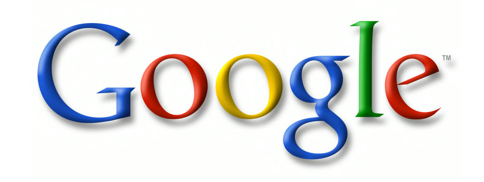
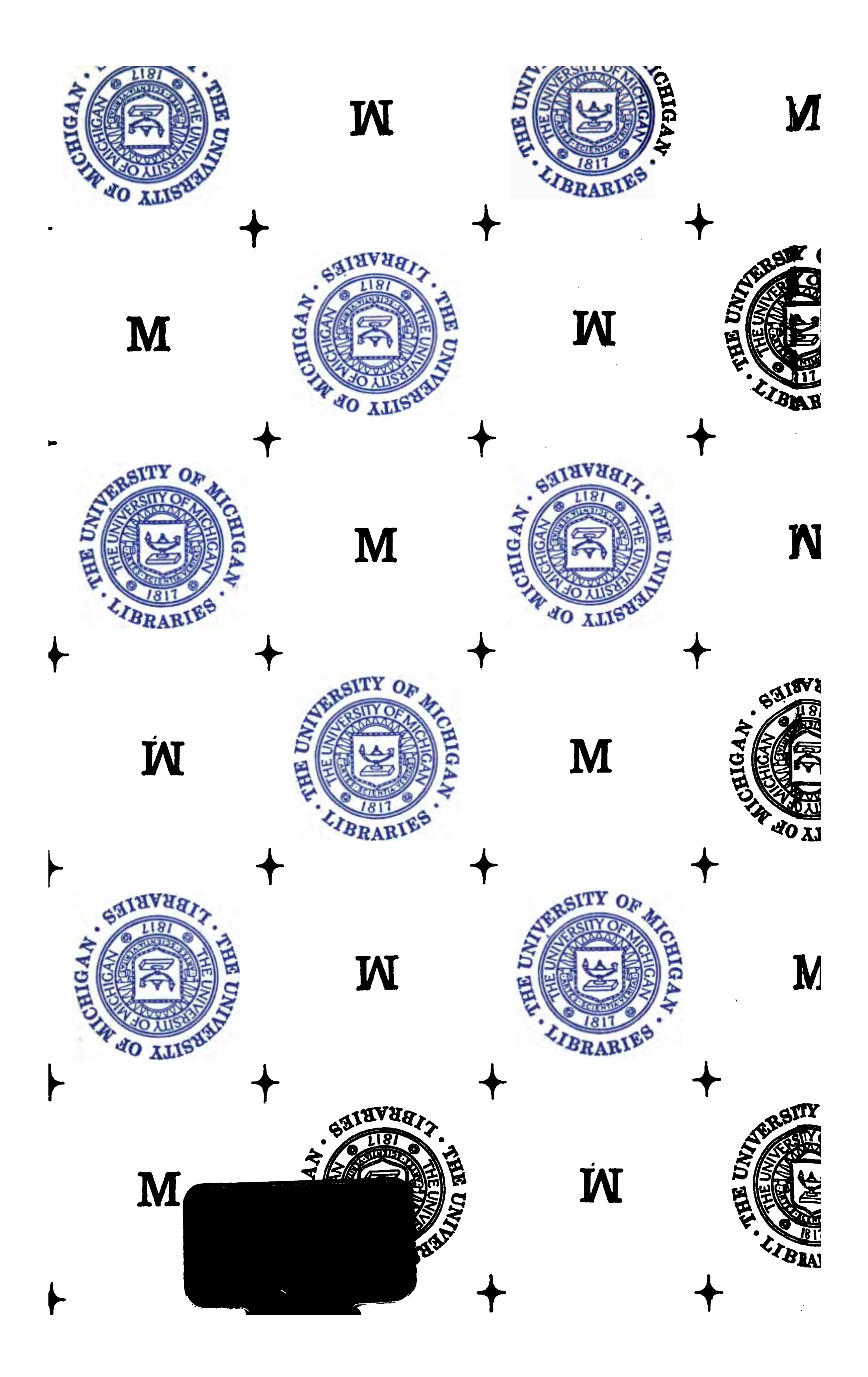
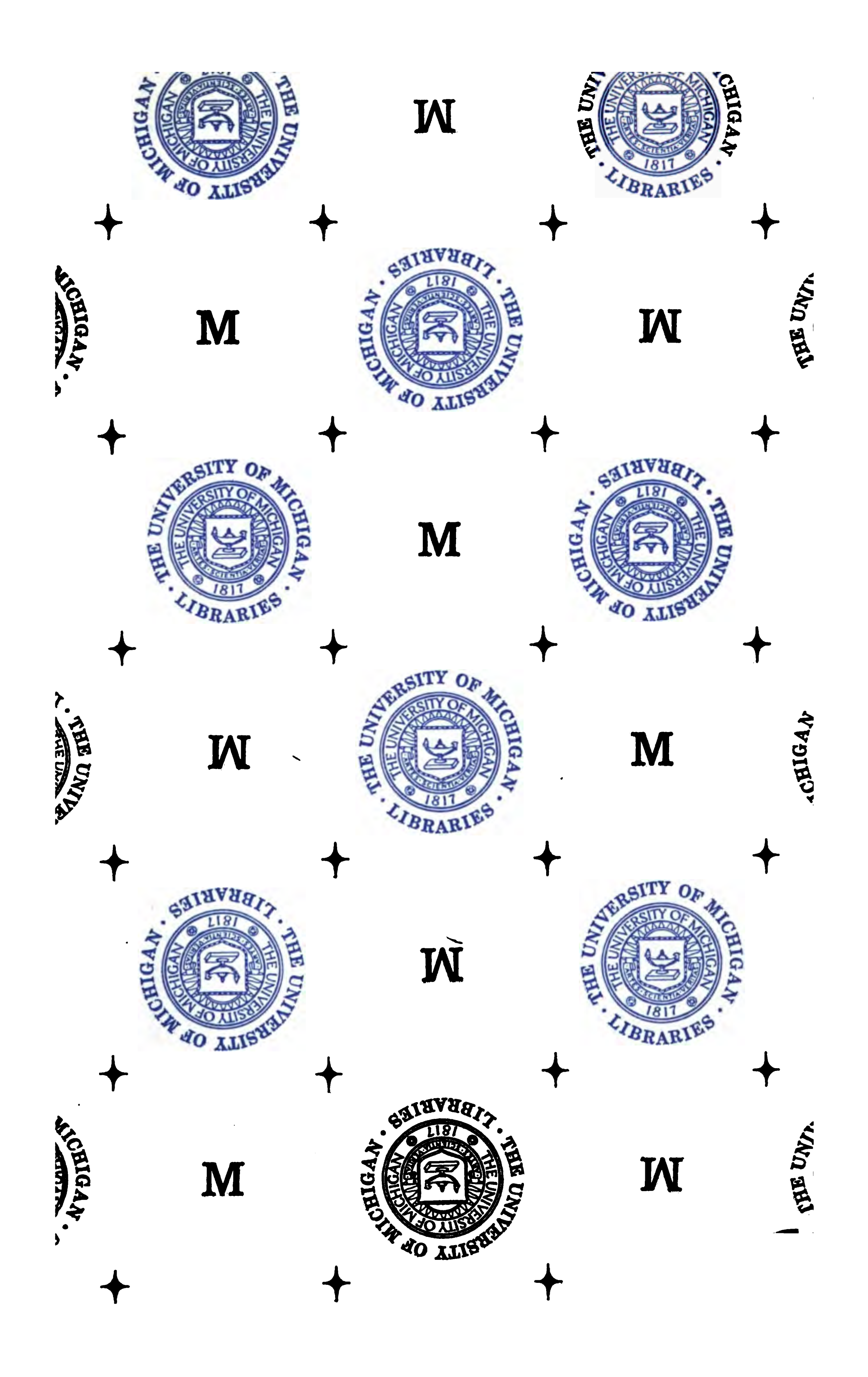
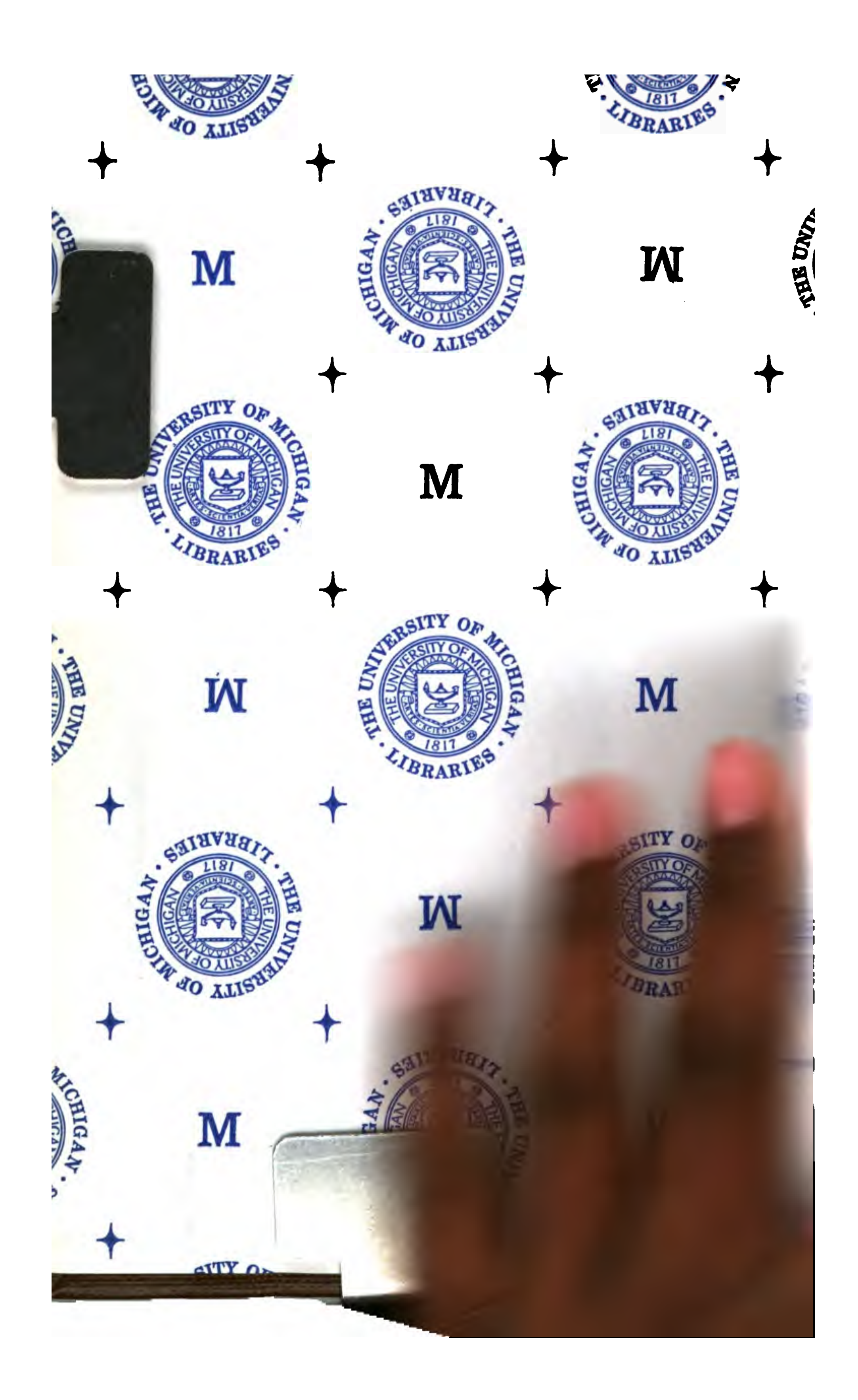
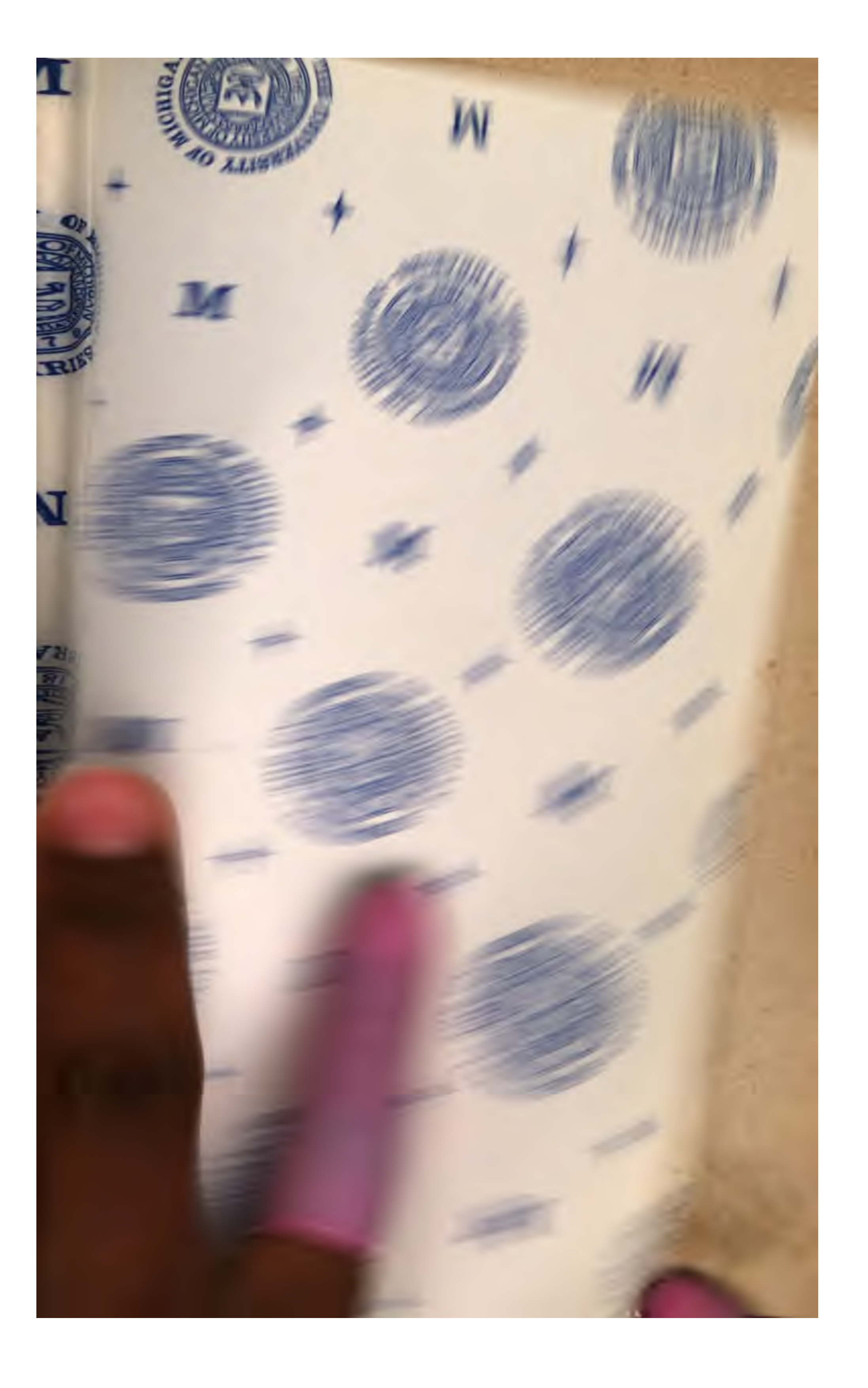





THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
M


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
M


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN · LIBRARIES
1817
M


UNIVERSITY OF MICHIGAN

ИЗЪ ИСТОРІИ

ЛИТЕРАТУРНАГО ОБЩЕНІЯ

ВОСТОКА И ЗАПАДА.

ИЗЪ ИСТОРІИ
ЛИТЕРАТУРНАГО ОБЩЕНІЯ
ВОСТОКА И ЗАПАДА.

№ 1.

СЛАВЯНСКІЯ СКАЗАНІЯ

о

СОЛОМОНѢ И КИТОВРАСѢ

и

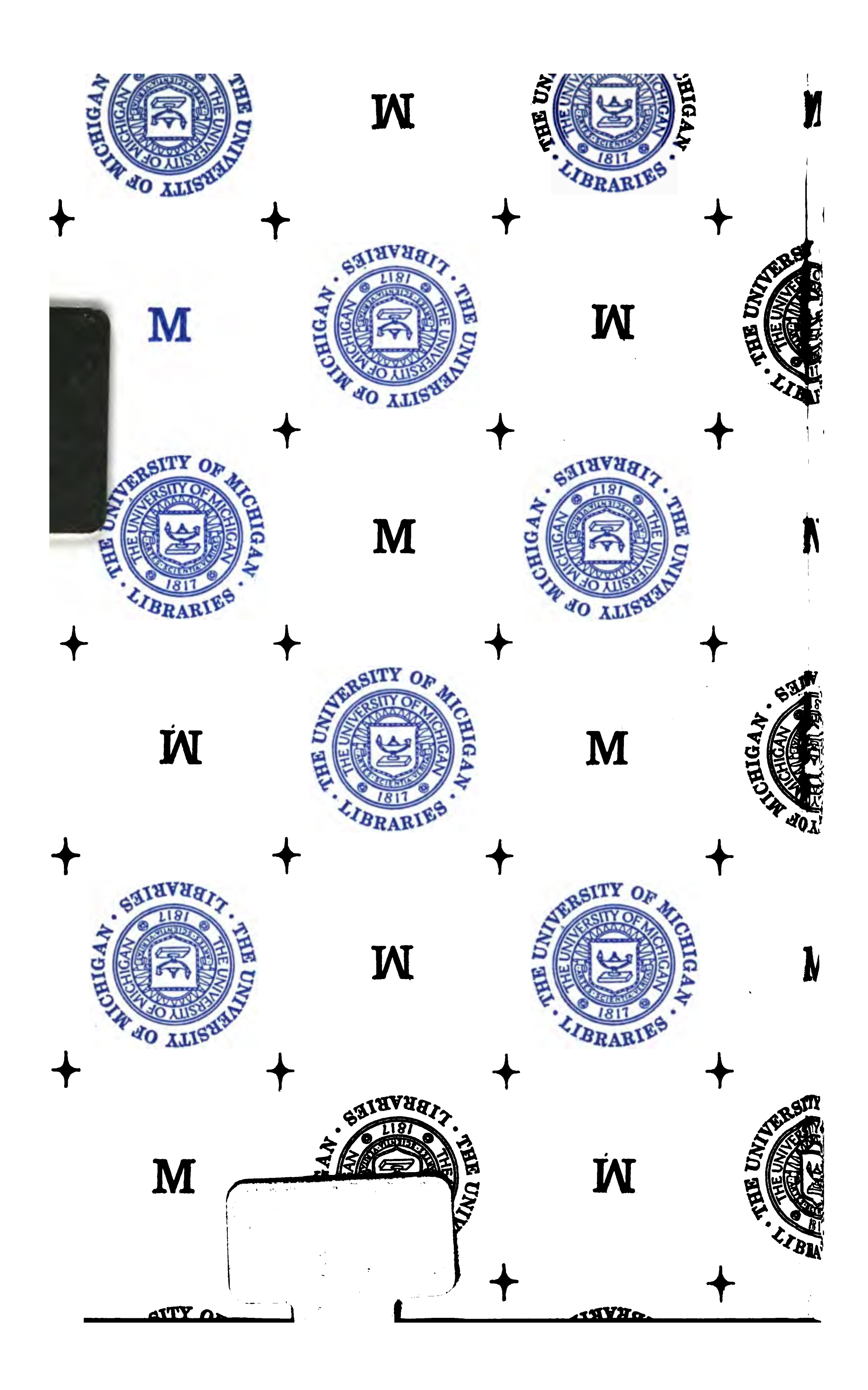
ЗАПАДНЫЯ ЛЕГЕНДЫ

о

МОРОЛЬФѢ И МЕРЛИНѢ.

А. ВЕСЕЛОВСКАГО.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Въ Тип. **В. Деманова.** В. О., 9 л., № 22.
1872.


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
M

Dainne lyt eyn lant, heisset Indean,
Da lernte ich die wise, frouwe woll gedan;
Sint gehort ich sie nie me,
Wan in der guden stat Iherusale.

(Salomon und Morolf).

Изъ той Индіи богатыя
. . . .
Хитрости Цареграда,
Мудрости Іерусалима.

(Русскія былины).

Въ изученіи явленій народной европейской литературы на нашихъ глазахъ совершается поворотъ. Миѳологическая гипотеза, возводившая къ немногимъ основамъ, общимъ всему индоевропейскому вѣрованію, разнообразіе сказокъ и повѣстей и содержаніе средневѣковаго эпоса, принуждена поступиться долей своего господства историческому взгляду, останавливающемуся на раскрытіи ближайшихъ отношеній и вліяній, совершившихся уже въ предѣлахъ исторіи. Выраженіемъ перваго направленія была нѣмецкая миѳологія Я. Гримма; началомъ втораго — извѣстное предисловіе Бенфея къ Панчатантрѣ. Эти книги не исключаютъ другъ друга, какъ не исключаютъ и оба направленія; они даже необходимо восполняютъ другъ друга, должны идти рука объ руку, только такъ, что попытка миѳологической экзегезы должна начинаться, когда уже кончены всѣ счеты съ

ИЗЪ ИСТОРІИ

ЛИТЕРАТУРНАГО ОБЩЕНІЯ

ВОСТОКА И ЗАПАДА.

которыя каждая изъ нихъ предполагаетъ. Вопросъ о вліяніи восточныхъ сказаній на повѣствовательную литературу Запада остается по прежнему въ такомъ положеніи: мы признаемъ, что общеніе между Востокомъ и Западомъ было, на это есть историческія данныя; намъ стали извѣстны ряды сказокъ, легендъ и эпическихъ мотивовъ, общихъ той и другой области—и мы заключаемъ что они—результатъ того-же историческаго общенія. Когда и гдѣ оно совершилось—это и есть искомое, которое все еще необходимо опредѣлить. Сходство двухъ повѣстей, восточной съ западнии, само по себѣ не доказательство необходимости между ними исторической связи: оно могло завязаться далеко за предѣлами исторіи, какъ любитъ доказывать миѳологическая школа; оно, можетъ быть, продуктъ равномѣрнаго психическаго развитія, приводившаго тамъ и здѣсь къ выраженію въ однѣхъ и тѣхъ-же формахъ одного и того же содержанія. Пока у насъ въ рукахъ только двѣ точки: исхода и выхода, Востокъ и Западъ, буддистскія жатаки и европейскія повѣсти; если между ними и было движеніе, то мы не знаемъ, по какой линіи оно совершилось, искривленной или прямой. Для того чтобы опредѣлить это искривленіе, необходимо бы имѣть между двумя крайними точками по крайней мѣрѣ еще одну среднюю опредѣленную: будетъ ли это какое нибудь историческое имя, исторически пріуроченное событіе, литературный памятникъ. Ни того, ни другаго, монгольская гипотеза, по самому своему существу, представить не можетъ; между тѣмъ занятія въ области такъ называемыхъ странствующихъ повѣстей должны привести къ убѣжденію, что прочные результаты могутъ быть получены здѣсь лишь въ томъ случаѣ, когда изученіе ограничится на первый разъ груп-

ной сказаній, гдѣ найдется такая посредствующая форма, обличающая подлинность историческаго перехода, т. е. группой литературныхъ фактовъ. Литературное вліяніе Востока на Западъ, на сколько оно засвидѣтельствовано памятниками, представляется мнѣ единственно существеннымъ—потому что оно и можетъ быть доказано, и должно было быть устойчивѣе. Разсказы паломниковъ и монголовъ—номадовъ мы должны принять на вѣру, тогда какъ не нужно особаго усилія мысли, чтобы понять, почему повѣсти изъ Панчатантры и Семи мудрецовъ такъ долго удержались въ народномъ сознаніи Запада. Мы знаемъ, хотя и въ общихъ чертахъ, литературную исторію этихъ сборниковъ, знаемъ, когда европейцы открыли ихъ впервые, какіе съ нихъ сдѣланы были переводы, познакомившіе западное общество съ сюжетами, которые до тѣхъ поръ были ему неизвѣстны.

Эта точка зрѣнія на предметъ опредѣлила и выборъ моей темы: европейскія повѣсти о Соломонѣ.

Основа этихъ неканоническихъ повѣстей обличаетъ происхожденіе съ дальнаго востока: буддійскаго и иранскаго; но въ Европу онѣ проникли уже съ именемъ Соломона, что указываетъ на посредство среды, оставившей на нихъ это библейское имя. Такимъ образомъ одна посредствующая форма перехода достаточно выяснилась. На этой первой степени стоитъ талмудическая сага о Соломонѣ, перешедшая впослѣдствіи и къ мусульманамъ, и, можетъ быть, другое своеобразное видоизмѣненіе той-же саги, которое я гадательно отнесъ на счетъ дуалистическихъ сектъ, проводившихъ въ средневѣковое христіанство религіозныя воззрѣнія и легенды арійскаго Востока. Въ той и другой редакціи Соломоновская легенда проникла въ христіанскую Европу, вмѣстѣ съ другими

статьями такого-же двоевѣрнаго характера, и заняла здѣсь мѣсто въ ряду отреченныхъ книгъ. Это—третья ступень перехода. У насъ есть извѣстіе, что въ концѣ V-го вѣка апокрифъ о Соломонѣ былъ знакомъ на Западѣ, и что противъ него тогда уже возставала римская церковь. Къ южнымъ славянамъ онъ принесенъ былъ, безъ сомнѣнія, изъ Византіи. Другія западныя свидѣтельства отъ X-го вѣка позволяютъ заключить, что уже въ эту пору западная рецензія отличалась особымъ характеромъ, напр. собственныхъ именъ, который потомъ упрочился за ней и составитъ ея отличіе отъ восточной, т. е. византійско-славянской.—Съ X-го вѣка, или вѣрнѣе съ XI-го, мы наблюдаемъ новое явленіе: апокрифическая повѣсть переходитъ въ народъ и народнѣетъ; она даетъ содержаніе повѣстямъ, романамъ и фабльо, и доходитъ до анекдота и прибаутки. Такъ было на Западѣ; но и въ восточной группѣ происходитъ подобное броженіе, хотя мы и не знаемъ, когда оно началось: отреченная статья разбилась на книжную повѣсть, русскую былину, на сербскія и русскія сказки.—Это уже послѣдній періодъ развитія, въ которомъ мы довольно ясно продолжаемъ отличать двѣ группы: западную-латинскую и византійско-славянскую. Обѣ онѣ развиваются своеобразно, иногда далеко расходясь въ своихъ результатахъ, при чемъ преимущество вымысла и поэзіи безспорно принадлежитъ западу; иной разъ онѣ смѣшиваются: западныя повѣсти о Соломонѣ, въ своихъ народныхъ переработкахъ, проникли, можетъ быть, въ XVI и XVII в., и въ Россію, такъ что позднѣйшія русскія сказанія могли отразить на себѣ слѣды двухъ разновременныхъ вліяній: надъ старой византійской легендой въ нихъ надслоились западные разсказы, юморъ которыхъ заслонилъ серьозное содержаніе ихъ далекаго отреченнаго подлинника.

Такимъ образомъ, главные этапы въ исторіи перехода и развитія Соломоновской легенды—найдены, и вмѣстѣ съ тѣмъ указано общее направленіе пути, по которому должно идти изслѣдованіе, если оно хочетъ добиться какихъ нибудь опредѣленныхъ результатовъ. Цѣнность этихъ результатовъ будетъ стоять въ зависимости отъ количества и качества матерьяловъ, которыми располагаетъ изслѣдователь. Ни въ томъ, ни въ другомъ отношеніи я не былъ особенно счастливъ. Такъ у меня не было подъ руками ни одного изъ первопечатныхъ изданій діалоговъ Соломона и Морольфа; съ ними, впрочемъ, были слишкомъ мало знакомы и von der Hagen и Kemble, которымъ богатства западныхъ библіотекъ были доступнѣе, чѣмъ мнѣ, пишущему въ Россіи. Точно также я не могъ достать французскаго перевода персидской Викрамачаритры (New York, 1817), котораго не могъ добиться и Бенфей. Наконецъ, мнѣ, какъ не оріенталисту, не были доступны нѣкоторыя редакціи Викрамачаритры, существующія въ народныхъ діалектахъ Индіи. Я предвижу возраженіе: зачѣмъ было мнѣ, не оріенталисту, браться за вопросъ, рѣшеніе котораго обусловлено въ нѣкоторой степени близкимъ знакомствомъ съ литературами Востока? Мнѣ могутъ замѣтить, что моя тема, какъ и «дальнѣйшая судьба вопроса о нашихъ былинахъ—въ рукахъ нашихъ оріенталистовъ» *). Но, по моему крайнему убѣжденію, изученіе странствующихъ повѣстей, по самому существу задачи, предполагаетъ равномѣрное знакомство съ фактами восточной и западной культуры, что, какъ извѣстно, рѣдко соединяется

*) В. Стасовъ, Происхожденіе русскихъ былинъ (Вѣстникъ Европы, 1868 г. Т. IV стр. 344).

въ одномъ и томъ-же лицѣ. Тутъ, стало быть, необходимо начать съ какой нибудь крайности, и я не знаю, почему одинъ починъ былъ-бы предпочтительнѣе другаго. Либрехтъ — не оріенталистъ; между тѣмъ его открытіе буддистскихъ источниковъ Варлаама и Іосафата пролило новый свѣтъ на духовное общеніе Европы съ дальнимъ Востокомъ. Von der Hagen, J. Grimm и Kemble обратили вниманіе на восточное содержаніе европейскихъ повѣстей о Соломонѣ, не будучи оріенталистами. Недавно тотъ же сюжетъ былъ затронутъ Hofman'омъ. «Я пытался написать главу изъ сравнительной исторіи сказаній, самой молодой изъ наукъ, возникшихъ въ XIX-мъ столѣтіи», говоритъ онъ по этому поводу *); «мнѣ пришлось дѣлать набѣги въ самыя разнообразныя, далеко отстоящія другъ отъ друга области знанія и производить филологическіе опыты въ такихъ его отдѣлахъ, съ которыми я мало знакомъ, или же не знакомъ вовсе. Если-бы такой пріемъ имѣлъ цѣль чисто филологическую, онъ заслуживалъ-бы порицанія, какъ шарлатанство... . Но въ сравнительной наукѣ повѣстей никакой другой пріемъ и невозможенъ, и меня должна оправдать самая сущность сюжета». Авторъ противополагаетъ далѣе языку, всегда этнографически самозаключенному—сказку, не знающую границъ своему распространенію, ни во времени, ни въ пространствѣ, ни въ отличіяхъ религіи и цивилизаціи. «Люди, занимающіеся этой молодой и въ высшей степени интересной наукой, требуютъ извѣстной снисходительности, если ихъ работа заведетъ ихъ иногда въ такую филологическую область, гдѣ они не у

*) C. Hofman, Ueber Jourdain de Blaivies, Apollonius von Tyrus, Solomon und Marcolph, въ Sitzungsberichte d. philosoph. philolog. u. hist. Cl. d. K. B. A. d. W. zu München 1871, IV, стр. 445—8.

себя дома и могутъ оріентироваться только съ нѣкоторымъ затрудненіемъ и посторонней ученой помощью».

Эти слова я могъ-бы написать самъ въ защиту своей книги, если-бы выборъ темы потребовалъ защиты. Объ исполненіи пусть судятъ другіе. Если въ чемъ нибудь я не могу согласиться съ Гофманомъ, такъ это въ слѣдующемъ: говоря о мотивахъ, о типахъ странствующихъ сказаній, онъ замѣчаетъ, что, какъ бы они не измѣнялись, какъ ни расходились въ подробностяхъ, всегда легко признать ихъ общія черты и привести ихъ къ немногимъ основнымъ группамъ. Другое дѣло—пути, на которыхъ совершились эти измѣненія: о нихъ, въ большинствѣ случаевъ, мы почти ничего не знаемъ.—И онъ дѣйствительно ничего не дѣлаетъ для ихъ опредѣленія. Между тѣмъ, какъ я уже сказалъ, въ этомъ и состоитъ вся задача; я, по крайней мѣрѣ, такъ именно понялъ вопросъ, принимаясь изучать исторію того круга повѣстей, который я назову соломоновскимъ.

Трудности представились сразу. Предметъ изученія сравнительно новый—особенно у насъ, гдѣ единственное подспорье представляли монографіи Ѳ. И. Буслаева и извѣстный Очеркъ А. Н. Пыпина, безъ котораго, собственно говоря, я не могъ-бы и работать. Самый методъ и пріемы изслѣдованія недостаточно выяснены, а между тѣмъ матеріалы сравненія разбросаны въ широкихъ географическихъ границахъ, отъ Востока до крайняго Запада. Изучая историческую нить, протягивающуюся между разнообразными формаціями одной и той-же повѣсти, я не поручусь, что не ошибся въ той либо другой подробности, или въ ея толкованіи; многое, о чемъ въ моей книгѣ говорится аподиктически, можно бы оставить пока

съ знакомъ вопроса, подъ страхомъ сомнѣнія; въ общемъ я едва-ли ошибся, т. е. въ направленіи, въ которомъ совершился переходъ, въ опредѣленіи его культурныхъ условій. При скудности матеріаловъ, которыми я могъ располагать, незамѣнимое подспорье представили мнѣ древнія славянскія легенды о Соломонѣ. Изслѣдователи средневѣковой литературы до сихъ поръ почти не пользовались славянской стариной; между тѣмъ я убѣжденъ, что изученіе ея явленій и памятниковъ могло-бы во многомъ измѣнить существующій взглядъ на нѣкоторые факты западныхъ литературъ, объяснило-бы нѣсколько иначе ихъ зарожденіе и первичныя формы. На Западѣ люди жили болѣе страстною, нервною жизнью, чѣмъ на юго-востокѣ; оттого тамъ старина скорѣе забывалась, потому что новые интересы жизни и новые образы фантазіи ее закрывали. Византійско-славянскій югъ не произвелъ ни рыцарства, ни блестящаго городскаго быта, съ ихъ литературой романовъ и фабльо, въ которыхъ старые легендарные сюжеты пересказывались еще разъ и переиначивались согласно съ общественными идеалами, вышедшими тогда на историческую череду. Сравнивая какую нибудь западную, хоть-бы романскую повѣсть, съ соотвѣтствующей южно-славянской, вы всегда ожидаете встрѣтить послѣднюю на болѣе ранней степени развитія или, если хотите, неразвитости, потому что косность среды охраняла здѣсь преданіе, какъ риѳма и размѣръ охраняютъ содержаніе традиціонной пѣсни. Такъ какъ источники южно-славянскихъ повѣстей были главнымъ образомъ византійскіе, утраченные теперь, либо еще не найденные, то славянскіе пересказы могутъ замѣнить для насъ во многихъ случаяхъ недоступные намъ подлинники, которые они сохранили съ археологической точно-

стью. Для исторіи средневѣковаго развитія это фактъ очень важный. Вліяніе Византіи на старыя европейскія литературы было, несомнѣнно, довольно значительное, какъ можно заключить даже по тѣмъ немногимъ даннымъ, какія теперь собраны. Отголоски греческаго романа слышны въ Floire et Blancefior, исторія Аполлонія Тирскаго воспроизведена въ Jourdain de Blaivies; романъ Florimond былъ даже написанъ грекомъ. Съ другой стороны, византійская легенда о Варлаамѣ и Іосафатѣ, познакомившая Европу съ содержаніемъ буддистскихъ повѣстей, позволяетъ заключить, что Византія играла не послѣднюю роль въ исторіи того общенія Востока и Запада, которую мы изучаемъ. Она была на сторожѣ между Европой и Азіей; это было ея естественное призваніе.

Нѣкоторыя указанія, добытыя мною изъ моей спеціальной работы, даютъ мнѣ право утверждать, что общеніе это было преимущественно литературнаго характера, и что оно сопровождалось и поддерживалось общеніемъ религіознымъ. Представителями послѣдняго были тѣ синкретическія ереси, которыя къ основамъ христіанства примѣшали религіозныя понятія Ирана и буддистскимъ легендамъ давали псевдо-христіанскую окраску. Эти ереси коснулись почвы Византіи прежде чѣмъ проникли въ Европу, куда онѣ приносили свои двоевѣрныя ученія и вмѣстѣ съ ними новый легендарный матеріалъ. Первыя выразились въ цѣломъ рядѣ апокрифовъ, отвѣчавшихъ духу двоевѣрія; легенды можно было найти и въ апокрифахъ, или онѣ приходили и отдѣльно тѣмъ-же путемъ и подъ тѣмъ-же вліяніемъ, и скоро принимались, когда, какъ въ Варлаамѣ и Іосафатѣ, онѣ обставлялись христіанскими именами и понятіями. Отдѣльные разсказы изъ этого житія встрѣчаются въ славянскихъ руко-

писяхъ съ помѣткою: отъ болгарскихъ книгъ; я склоненъ сблизить это указаніе съ названіемъ болгарскихъ басенъ, которое тѣ-же рукописи даютъ измышленіямъ дуалистовъ—богомиловъ. Литературное вліяніе Востока шло по слѣдамъ религіознаго; литература еретическихъ «басенъ и кощуновъ» представляется мнѣ посредствующимъ звеномъ въ этомъ старомъ общеніи съ Азіей, которое было тѣмъ сильнѣе, что оно затрогивало религіозные интересы, развитые въ средневѣковомъ обществѣ, и было тѣмъ постояннѣе, что оно оставило памятники. Я не забываю при этомъ и практическое вліяніе ереси, въ смыслѣ проповѣди и пропаганды. Представьте себѣ еретиковъ вышедшихъ съ Востока и надолго зажившихся въ Европѣ, съ византійскими окраинами которой они поддерживали сношенія, какъ-бы далеко ни разсѣялись; еретиковъ съ сильною наклонностью къ пропагандѣ, усиленно обращавшихся къ народу, особенно къ низшимъ классамъ. Легко вообразить себѣ, какими результатами скажется это вліяніе на фантазію и религіозное міросозерцаніе массы. Въ такихъ именно условіяхъ прошла историческая дѣятельность катаровъ и богомиловъ, и я убѣжденъ, что ихъ почину принадлежитъ многое въ преданіяхъ европейскихъ народовъ, на что мы продолжаемъ смотрѣть, какъ на исконное достояніе послѣднихъ: многія дуалистическія сказки, космогоническія представленія и понятія объ эсхатологіи. Но я не столько стою за богомиловъ и за вліяніе дуалистическихъ толковъ, сколько за то болѣе общее положеніе, къ которому они привели меня. Мнѣ кажется, что теоретики средневѣковой миѳологіи должны будутъ поступиться частью своей програмы: не всегда старые боги сохранились въ полуязыческой памяти средневѣковаго

христіанина, прикрываясь только именами новыхъ святыхъ, удерживая за собою свою власть и аттрибуты. Образы и вѣрованія средневѣковаго Олимпа могли слагаться еще другимъ путемъ: ученія христіанства принимались неприготовленными къ нему умами внѣшнимъ образомъ; евангельскіе разсказы и легенды, чѣмъ далѣе шли въ народъ, тѣмъ болѣе прилаживались къ такому пониманію, искажались; обряды, мелочи церковнаго обихода производили формальное впечатлѣніе, слово принималось за дѣло, всякому движенію приписывалась особая сила, и по мѣрѣ того, какъ изчезалъ внутренній смыслъ, внѣшность давала богатый матеріалъ для суевѣрія, заговоровъ, гаданій и т. п. Повѣсть о подвижничествѣ христіанскихъ просвѣтителей обращалась въ фантазіи европейскихъ дикарей въ героическую сагу, святые становились героями и полубогами. Такимъ образомъ долженъ былъ создаться цѣлый новый міръ фантастическихъ образовъ, въ которомъ христіанство участвовало лишь матеріалами, именами, а содержаніе и самая постройка выходили языческіе. Такого рода созданіе ничуть не предполагаетъ, что на почвѣ, гдѣ оно произошло, было предварительное сильное развитіе миѳологіи. Ничего такого могло и не быть, т. е. миѳологіи, развившейся до олицетворенія божествъ, до признанія между ними человѣческихъ отношеній, типовъ и т. п.; достаточно было особаго склада мысли, никогда не отвлекавшейся отъ конкретныхъ формъ жизни и всякую абстракцію низводившей до ихъ уровня. Если въ такую умственную среду попадетъ остовъ какого нибудь нравоучительнаго аполога, легенда, полная самыхъ аскетическихъ порывовъ, они выйдутъ изъ нея сагой, сказкой, миѳомъ; не разглядѣвъ ихъ генезиса, мы легко можемъ признать ихъ

за таковые. Такимъ процессомъ скотій богъ Волосъ могъ также естественно выработаться изъ св. Власія, покровителя животныхъ, какъ, по принятому мнѣнію, св. Власій подставиться на мѣсто кореннаго языческаго Волоса. Я не доказываю перваго, но позволю себѣ пожалѣть, что съ указанной мною точки зрѣнія исторія средневѣковаго двоевѣрія слишкомъ мало изучена. Я предложилъ лишь небольшой опытъ въ эпизодическомъ разборѣ состава нѣкоторыхъ изъ нашихъ духовныхъ стиховъ.

Послѣднія судьбы соломоновской саги въ Европѣ представятъ мнѣ хорошій обращикъ такого же обратнаго перехода. Памятникъ литературно-законченный, создавшійся при опредѣленныхъ историческихъ условіяхъ, могъ въ извѣстную пору пройти въ чуждое общество и, благодаря нѣкоторымъ измѣненіямъ въ именахъ и чисто внѣшнему историческому пріуроченію событій, одѣться тамъ во всѣ краски народности и не только обнароднѣть, но и представиться домашней, своей сагой. Такъ смотрятъ обыкновенно на знаменитое сказанье о Мерлинѣ и Артурѣ, въ которомъ я открываю послѣдній отголосокъ соломоновскаго апокрифа. За это мнѣніе меня могутъ обвинить въ научной ереси, и не многіе захотятъ раздѣлить мою обузу. Вѣдь романы Круглаго стола, въ томъ числѣ и романъ о Мерлинѣ, такъ долго и послѣдовательно признавали чистымъ выраженіемъ кельтскаго народнаго сознанія! Но посмотримъ на факты. До второй половины XII-го вѣка феодальный эпосъ западной Европы знаетъ только свои, народные сюжеты, германскіе и романскіе: поютъ про Нибелунговъ, про Карла Великаго и его сподвижниковъ, про борьбу нѣкоторыхъ вассаловъ съ сюзереномъ и т. п. Затѣмъ происходитъ переворотъ, какъ будто вѣяніе новой моды: новое содержаніе разска-

зовъ, новыя лица и имена, о которыхъ до тѣхъ поръ не слышали, и вмѣстѣ съ ними новые типы и необычное пониманіе жизни и ея отношеній. Все это вмѣстѣ является намъ впервые въ романахъ Круглаго Стола, и всѣмъ этимъ, говорятъ, подарило насъ кельтское племя, Бретань и Валлисъ. Но почему же они такъ долго молчали, какое дѣятельное участіе въ судьбахъ Европы вывело ихъ именно въ эту пору въ роли литературныхъ законодателей? Никакого подобнаго участія не было; кельты вообще не способны къ государственному строю и прочной исторической дѣятельности. Припомнимъ характеристику Кельта у Моммсена, противъ которой недавно протестовалъ Гленни *). Положимъ, что богатство народной поэзіи нисколько не предполагаетъ богатства народной исторіи, доказательствомъ чему финская Калевала. Кельты могли быть столь же богаты въ этомъ отношеніи; но для того, чтобы такая поэзія могла повліять на другія и съ такой силой и въ такомъ объемѣ, въ какомъ повліяли напр. романы Круглаго Стола, надо предположить тѣсное международное общеніе, основанное на уваженіи, по крайней мѣрѣ на признаніи одной народности другою. Между тѣмъ мы не находимъ, чтобы даже такое признаніе существовало. Во времена Абеляра Бретонцы зовутся не иначе, какъ bruti britones; и къ валлисцамъ французъ относится также презрительно:

Gallois sont tous par nature
Plus fous que bestes en pasture.

---

*) J. S. Stuart Glennie, Arthurian localities (см. предисловія къ 1-му тому: Merlin, or the early history of king Arthur, a prose romance, изд. Wheatley для Early english Text—society) стр. XIX—XX, примѣч.

Онъ смѣется надъ языкомъ бретонцевъ, надъ ихъ безчисленнымъ дворянствомъ съ именами на ker, nac, dec, надъ презрительными промыслами, которыми они преимущественно занимаются.

Sire, jou ai non Yvon et ma frère Rumalan,
Vostre hom sui, et gaaing ma pain a grant ahan....
G'i alez à la bois coper de la genest,
Autre chose n'i sait fer....,

Такъ говоритъ французскому королю бретонецъ, немилосердно коверкая французскую рѣчь. Одни бретонцы пользуются правомъ по всей Франціи—вязать вѣники и копать рвы. У нихъ на то своя привилегія, которую сочинилъ имъ какой-то пересмѣшникъ:

Que nul ne puet par toute Frans
Le balais fer.....
Que nul ne doit ouvrir la fos
S'il n'est Bretons.

Когда таковы были отношенія къ народу, трудно представить себѣ, что романы, которые выдаютъ намъ за бретонскіе, не болѣе, какъ оторванный листокъ, занесенный въ романскія и германскія страны отъ великаго дерева кельтской поэзіи. Названіе бретонскихъ, упрочившееся за ними тотчасъ же по ихъ появленіи и давшее пищу кельтской гипотезѣ, я объясняю себѣ слѣдующимъ образомъ: однимъ изъ первыхъ романистовъ этого новаго стиля, и вмѣстѣ съ тѣмъ главнымъ источникомъ всѣхъ послѣдующихъ бретонскихъ измышленій, былъ Готфридъ Монмутскій въ своей Historia regum Britanniae. Онъ ссылается, какъ на свой оригиналъ, на какую то бретонскую книгу, которую будто бы привезли ему изъ Франціи около 1130 г. Ему

тѣмъ болѣе можно было повѣрить, что въ его разсказахъ событія, лица и мѣстности являлись—кельтскія; но они были взяты не изъ бретонской книги, можетъ быть, никогда не существовавшей, а изъ латинской хроники IX-го вѣка: Historia Britonum Неннія. Paulin Paris доказалъ, что именно этой хроникой пользовался Готфридъ, нигдѣ ее не называя, а чтобы отвести глаза—измыслилъ небывалый бретонскій подлинникъ. Съ той же цѣлью онъ позволялъ себѣ съ книгой Неннія вольности, которыя должны были убѣдить внимательнаго читателя — если бы такой нашелся — что у него въ самомъ дѣлѣ былъ въ рукахъ не Ненній, а какой то другой источникъ разсказовъ. Такъ онъ реторически развивалъ фразу своего автора, впадалъ въ школьную амплификацію и описаніе, припоминалъ общія мѣста изъ классиковъ, вводилъ новыя легендарныя подробности. Изъ этого-то посторонняго матерьяла, имъ собраннаго, а не изъ тощей хроники британскихъ царей, черпали преимущественно свое содержаніе романы такъ называемаго бретонскаго цикла. Въ числѣ источниковъ, которыми пользовался Готфридъ, чтобы украсить свою работу, могли находиться статьи изъ любимой тогда отреченной литературы, и я думаю, что апокрифъ о Соломонѣ далъ ему краски для его Мерлина. Мерлинъ — его созданіе, или лучше—воспроизведеніе. Хроника Неннія не знаетъ его даже по имени; но Готфридъ нашелъ въ ней нѣкоторыя черты, къ которымъ удобно было привязать апокрифическій сюжетъ—и вотъ создалась легенда о Мерлинѣ. Въ Historia regum Britanniae она едва начертана; въ стихотворной Vita Merlini, приписываемой тому же Готфриду, она уже ясно выступаетъ съ подробностями Соломоновскаго апокрифа; каждый новый романъ, изъ того же

цикла, развиваетъ ее далѣе чертами, заимствованными изъ того же источника—и вмѣстѣ съ тѣмъ забываетъ его болѣе и болѣе. Разъ помѣстившись въ хроникѣ британскихъ царей, Мерлинъ утратилъ память о своемъ литературномъ происхожденіи: рядомъ съ Артуромъ онъ чувствуетъ себя бретонцемъ, является представителемъ кельтской народности, и мы еще до сихъ поръ считаемъ его порожденіемъ кельтской народной поэзіи. Такъ глубока совершившаяся съ нимъ метаморфоза, что даже фея Вивьяна, которую онъ забавлялъ когда то своими чарами, не признала бы въ его поэтическомъ образѣ мрачнаго демона стариннаго апокрифа.

Если я вѣрно истолковалъ генезизъ мерлиновой легенды, то для исторіи европейской романтики получилось нѣсколько общихъ выводовъ, которые я попытаюсь формулировать. Не одинъ романъ о Мерлинѣ основанъ на апокрифѣ; какъ извѣстно, и легенда о св. Гралѣ, одна изъ самыхъ популярныхъ въ циклѣ Круглаго Стола, стоитъ въ такихъ же отношеніяхъ къ Никодимову Евангелію. На столько мы принуждены будемъ ограничить участіе народной кельтской фантазіи въ созданіи такъ называемыхъ бретонскихъ романовъ: источники нѣкоторыхъ изъ нихъ оказываются не только литературные, но и не народные въ томъ смыслѣ, чтобы они принадлежали поэзіи какой бы то ни было европейской національности. Легенда о Соломонѣ напр. пришла къ намъ съ дальняго Востока и у насъ преобразилась. И не одна она. Съ половины XII-го в. и въ XIII-мъ вѣкѣ литературы романскихъ и германскихъ народовъ представляютъ въ этомъ отношеніи интересное явленіе. Происходитъ измѣненіе въ литературныхъ вкусахъ и формахъ. Въ городахъ, начинавшихъ тогда пробуждаться къ но-

вой политической дѣятельности, является родъ фабльò, городскіе разсказы полные юмора, съ задатками общественной критики; феодалы измѣняютъ своимъ былевымъ пѣснямъ (chansons de geste) и увлекаются фантастической небывальщиной романовъ d'aventure, къ которымъ можетъ быть отнесенъ вообще весь циклъ Круглаго Стола. Въ содержаніе фабльò вошло много не своего, не національнаго элемента изъ восточныхъ сказочныхъ сборниковъ, вродѣ Панчатантры и Семи Мудрецовъ; но и въ романахъ d'aventure этотъ элементъ преобладаетъ, они также не національны, ихъ сюжеты принесены съ Востока, иногда въ формѣ апокрифовъ, мистическій тонъ которыхъ сообщилъ имъ особый, имъ свойственный колоритъ. Фактъ самъ по себѣ довольно знаменательный. Европа переживала тогда новую фазу своего существованія; неудивительно, что новыя литературныя формы явились выраженіемъ новыхъ потребностей жизни. Поднимается городская община въ постоянномъ протестѣ съ связывавшимъ ее феодальнымъ строемъ; феодализмъ перерождается въ рыцарство, съ меньшей привязанностью къ землѣ и дѣдовскимъ обычаямъ, съ новымъ идеаломъ женщины и любви, съ мистическими стремленіями духовно-рыцарскихъ братствъ. Старая народная сказка, церковная легенда, въ которыя привыкли такъ набожно вѣрить, не отвѣчали цѣлямъ общественной сатиры и тому духу реализма, который такъ отличаетъ умственный складъ средневѣковаго города; съ другой стороны нельзя же было заставить Роланда, этого грубоватаго любовника Оды, вздыхать какъ Ланцелотъ, ни Оливье отправить на поиски за туманными тайнами св. Граля. Между тѣмъ все это желалось выразить, и потребность въ иномъ содержаніи разсказовъ явилась сама собою.

чѣмъ безразличнѣе ихъ сюжеты въ національномъ смыслѣ этого слова, чѣмъ менѣе они связаны съ своей стариной, отъ которой надо было отдѣлаться, тѣмъ лучше, тѣмъ свободнѣе чувствовали себя относительно ихъ новые люди. Такъ явилась литература фабльо и романы объ Артурѣ и Мерлинѣ, о Ланцелотѣ и Жиневрѣ. Мы вступили во вторую половину среднихъ вѣковъ.

Такъ представляю я самъ себѣ общіе результаты моего труда. Если бы они были признаны состоятельными, я желалъ бы познакомить съ ними, въ переводѣ или извлеченіи, тѣхъ иностранныхъ ученыхъ, которымъ принадлежитъ честь почина въ изслѣдованіи повѣствовательной литературы средневѣковой Европы. Пока не могу не выразить здѣсь моей благодарности лицамъ, способствовавшимъ моему дѣлу совѣтомъ, книгами или указаніями: Н. И. Барсову, Э. В. Барсову, А. Ѳ. Бычкову, В. Г. Васильевскому, А. Е. Викторову, В. Ѳ. Гиргасу, Н. И. Костомарову, В. И. Ламанскому, П. И. Лерху, И. И. Срезневскому, М. И. Сухомлинову, Н. С. Тихонравову, А. И. Шифнеру и Д. А. Хвольсону.

Моимъ товарищамъ, О. Ѳ. Миллеру и И. П. Минаеву, книга эта посвящается особо.

Александръ Веселовскій.

I.

Сказанія о Викрамадитьѣ.

Vikramacaritram, «Приключенія Викрамы», иначе Sinhâsana — dvâtrinçati, «Тридцать два разсказа о тронѣ Викрамадитьи», относится къ числу тѣхъ сказочныхъ сборниковъ индѣйскаго происхожденія, которые проникли вмѣстѣ съ буддизмомъ къ монголамъ и произвели тамъ рядъ своеобразныхъ пересказовъ. Пересказы эти интересны не только по отношенію къ исторіи литературныхъ вліяній Востока на Западъ, но и потому еще, что въ нихъ первобытная повѣсть сохранилась иной разъ чище, чѣмъ въ дошедшихъ до насъ индѣйскихъ редакціяхъ. Это замѣчаніе Бенфея, высказанное по поводу занимающаго насъ памятника [1]), имѣетъ для насъ особую силу: встрѣтивъ въ европейской редакціи извѣстнаго сказанія ближайшія черты сходства съ монгольскимъ пересказомъ, мы едва-ли будемъ вправѣ тотчасъ-же заключить отъ даннаго факта къ соотвѣтствующему историческому вліянію. Легко можно допустить другую случайность, при которой вопросъ о вліяніи отодвинется далѣе въ исторію: сходство установится тогда не между монгольскимъ и европейскимъ пересказомъ, а между послѣднимъ и тою болѣе раннею формою сказанія, которую монголы только сохранили въ большей чистотѣ.

¹) Pantschatantra I § 36, стр. 115—116; 260—1; 458.

Это во многомъ ограничитъ бенфеевскую гипотезу о переходѣ въ Европу восточнаго повѣствовательнаго матеріала въ его буддійской формѣ, при посредствѣ монголовъ и арабовъ. Переходъ могъ совершиться ранѣе тѣхъ и другихъ, прежде чѣмъ въ исторіи Европы они заняли то мѣсто, которое дѣлаетъ ихъ проводниками восточной фантазіи на Западъ. Вопросъ, казавшійся только что разрѣшеннымъ въ основныхъ чертахъ, снова открывается для новаго разрѣшенія: общее направленіе перехода осталось тоже самое, съ Востока по прежнему продолжаютъ раздаваться тѣ старыя сказки, къ которымъ средневѣковая Европа прислушивалась жадно, забывая за ними свои домашніе дрязги и зимнюю скуку феодальнаго замка. Только эти «старыя сказки» манятъ насъ бѣлой ручкой изъ такой дали, до которой не доходятъ ни Монголы ни Арабы. На какихъ путяхъ донеслись онѣ до древняго европейскаго человѣка?

Прежде всего путемъ устной передачи въ торговыхъ и другихъ международныхъ сношеніяхъ, связывавшихъ древній Востокъ съ классической Европой. Важность этого момента въ исторіи нашей древней цивилизаціи выясняется болѣе и болѣе, съ тѣхъ поръ какъ на мѣсто общихъ соображеній новая наука востока выставила цѣлый рядъ освѣщающихъ дѣло фактовъ. Въ этомъ отношеніи каждый день приноситъ новое открытіе и соотвѣтствующее ему измѣненіе взгляда. Еще недавно Бенфей утверждалъ въ своемъ предисловіи къ Панчатантрѣ [1]), что до X вѣка до Р. X. едва-ли большое количество индѣйскихъ сказаній могло проникнуть въ Европу; когда Либрехтъ открылъ буддійскій прототипъ легенды о Варлаамѣ и Іосафатѣ, Бенфей поступился честью своего взгляда: начало восточныхъ вліяній пришлось отнести по ту сторону X вѣка, греческую редакцію Варлаама и Іосафата самъ онъ склоненъ приписать скорѣе VII, чѣмъ VIII вѣку до Р. X. [2]). Но Либрехтъ идетъ еще далѣе: онъ положительно считаетъ невозможнымъ доказать, чтобы между Индіей и Европой не существовало раньше V вѣка до Р. X. такихъ сношеній, которыя-бы объяснили ранній переходъ индѣйскихъ сказаній при посредствѣ

[1]) I, p. XXII и слѣд.
[2]) Gött. Gelehrte Anz. 1860, p. 874.

областей, находившихся въ ближайшемъ историческомъ соприкосновеніи съ классическимъ міромъ [1]). Таково, какъ извѣстно, сомнѣніе Бенфея, выраженное имъ по поводу персидской легенды о Зопирѣ, записанной Геродотомъ; она разсказывается и въ Индіи, между прочимъ въ Панчатантрѣ и въ Râjataraṅgiṇî; Либрехтъ приводитъ другіе примѣры изъ Аравіи и Кашмира [2]); она извѣстна была и въ Римѣ. Бенфей отказывается допустить, что здѣсь совершился переходъ съ востока на западъ: до Геродота между Индіей и Персіей не существовало такихъ сношеній, при которыхъ извѣстная басня могла-бы перейти изъ Индіи и на новой почвѣ акклиматизироваться до совершеннаго различія съ своимъ оригиналомъ. Если движеніе было, то скорѣе въ обратномъ смыслѣ, и оно совершилось позднѣе, въ пору основанія греками бактрійско-индѣйскихъ государствъ [3]); вмѣстѣ съ запасомъ эзоповскихъ басень, которыми старая Европа заплатила впередъ за индѣйскія сказки, принесенныя ей впослѣдствіи монголами и арабами [4]), могъ проникнуть и тотъ басенный разсказъ, который далъ спеціально греческую развязку своеобразной редакціи Панчатантры о хитростяхъ Зопира. Какъ-бы ни разрѣшился вопросъ

[1]) F. Liebrecht, Zum Pantschatantra въ Jahrb. f. Rom. u. Engl. Literatur, III, 1, p. 82.

[2]) Lewis, Untersuchungen üb. die Glaubw. d. altröm. Geschichte, I, 482 Anm. 303; срав. II, 352, Anm. 89 (übers. v. Liebrecht).

[3]) Benfey, Pantschatantra, I, 339.

[4]) Таковъ, въ его крайнихъ результатахъ, взглядъ Бенфея на литературное взаимодѣйствіе Востока и Запада въ отдѣлѣ басенъ и повѣстей. Онъ выраженъ имъ въ предисловіи къ его Панчатантрѣ. Исключеніе представляетъ, по его мнѣнію, легенда о Мидасѣ—единственная европейская сказка, проникнувшая въ Индію. Веберъ такимъ образомъ резюмировалъ недавно свой взглядъ на данный вопросъ: «In Folge von Alexanders Feldzügen haben bekanntlich die Griechen längere Zeit hindurch in direkter Beziehung zu Indien gestanden. Griechische Fürsten regierten über zwei Jahrhunderte hindurch in den nordwestlichen Distrikten Indiens, ja bis tief in das westliche Indien hinein,—griechische Gesandte wurden an die Höfe der indischen Könige geschickt, — griechische Kaufleute, griechische Kunst und Wissenschaft traten theils von Peñjab her, theils über Alexandrien mitten in das indische Leben hinein. Der Einfluss der hierdurch ausgeübt

въ данномъ случаѣ, онъ едва-ли состоятеленъ въ той общей постановкѣ, какую далъ ему Бенфей. Въ своемъ разборѣ бенфеевой Панчатантры, Либрехтъ [1]) вывелъ цѣлый рядъ классическихъ легендъ, которыхъ первообразы открываются ему на Востокѣ. Не всѣ его сближенія могутъ показаться рѣшающими въ данномъ случаѣ: если напр. легенда о Тарпеѣ [2]), сказки о Мидасѣ, объ Амурѣ и Психеѣ [3]) встрѣчаются въ Малой Азіи, въ Сомадевѣ и Веталапанчавинсати, то цѣлая школа, съ Гриммомъ во главѣ, готова открыть здѣсь не заимствованіе, а «послѣдніе чудные отголоски первобытныхъ миѳовъ», звучащіе со всѣхъ концовъ индоевропейскаго міра. Таково, кажется, воззрѣніе самого Либрехта по отношенію спеціально къ сказкѣ о Мидасѣ. Но другія предла-

---

worden, ist unstreitig ein sehr bedeutender gewesen, viel bedeutender vermuthlich, als man in der Regel noch immer anzunehmen pflegt. Nicht nur auf praktischen Gebieten, z. B. bei der Münzprägung, bei der Baukunst, hinsichtlich dramatischer Aufführungen, astronomisch-astrologischer Kenntnisse, etc., sondern auch in Bezug auf rein geistiges Eigenthum, wie insbesondere die Uebermittelung manichfacher occidentalischer Erzählungen, Fabeln, Sagen, Mythen und sonstiger legendarisch-religiöser Stoffe. Dafür kamen dann aber auch umgekehrt zahlreiche indische Produkte, materielle wie geistige, durch den Handel und Wandel nach dem Occident hinüber. Und wenn der Einfluss des Occidents auf Indien in der vorchristlichen Zeit überwogen haben mag, so scheint dagegen in nachchristlicher (Ausnamen liegen freilich auch vor), umgekehrt der indische Einfluss nach dem Westen hin stärkeren Zug gehabt zu haben. Manches ursprünglich vom Occident her den Indern zugekommene Gut wanderte nunmehr wieder zurück, und zwar in der neuen Gestalt die es mittlerweile in Indien gewonnen hatte» (Weber, Indische Beiträge z. Geschichte d. Aussprache d. Griechischen въ Monatsbericht d. kön. preuss. Akad. d. W. zu Berlin. December 1871, стр. 613—614).

[1]) Jahrb. f. rom. u. engl. Literatur, III, 1, p. 81.

[2]) О сагѣ о Тарпеѣ см. Liebrecht, Zur Geschichte der romantischen Poesie въ Jahrb. f. rom. u. engl. Liter. II, 2, p. 133—138.

[3]) Объ Амурѣ и Психеѣ, кромѣ Dunlop—Liebrecht, прим. 99, на которое ссылается Liebrecht въ статьѣ Zum Pantschatantra, см. еще экскурсъ А. Куна и Фридлэндера въ концѣ Friedländer, Sittengeschichte Roms, II. 431—466 и Liebrecht, Amor und Psyche, Zeus und Semele, Purûravas und Urvaçî, въ Zeitschrift f. vergleich. Sprachforschung, XVIII, 56 и слѣд.

гаемыя имъ сближенія приводятъ къ выводамъ вполнѣ историческаго характера. Одно изъ нихъ возбудило вниманіе даже Бенфея, и онъ остановился передъ нимъ въ своей Панчатантрѣ: въ разсказѣ объ основаніи Лавиніума, Спенсъ Гарди нашелъ одну изъ буддійскихъ жатакъ, т. е. разсказъ объ одномъ изъ превращеній Будды. Сходство въ высшей степени странное, замѣчаетъ Бенфей, но сознается, что онъ не былъ въ состояніи провѣрить ссылку Спенса Гарди [1]). Ссылка эта нашлась: легенда о Лавиніумѣ разсказана у Діонисія Галикарнасскаго I, 59 [2]). На другой не менѣе интересный примѣръ локализаціи стараго восточнаго сказанія указываетъ Либрехтъ: логографъ Харонъ Лампсакскій (около 470 г. до Р. Х.) разсказываетъ изъ войны Бизальтовъ и Кардійцевъ случай, который передаетъ въ довольно сходныхъ чертахъ одна изъ буддійскихъ avadânas, изданныхъ Stanislas Julien'омъ [3]). «Индѣйская сказка, замѣчаетъ по этому поводу Либрехтъ [4]), была извѣстна въ Греціи и даже пріурочена въ Македоніи около 470 года до Р. Х.; стало быть, ее знали тамъ еще ранѣе, можетъ быть около половины VI в. Мы, очевидно, имѣемъ здѣсь образчикъ индѣйскаго сказанія, проникшаго въ Европу въ очень древнее время—и этотъ примѣръ, вѣроятно, не единственный.» Послушаемъ, наконецъ, что говоритъ самъ Бенфей по поводу извѣстной новеллы о Матронѣ эфесской, разсказанной Петроніемъ. «Она встрѣчается на магометанскомъ Востокѣ и даже въ Китаѣ, куда проникло много буддійскаго; она такимъ образомъ возбуждаетъ подозрѣніе, что ея настоящую родину слѣдуетъ искать посрединѣ, въ Индіи, и что она рано проникла далеко на Западъ, съ которымъ Индія уже нѣсколько столѣтій находилась въ тѣсныхъ сношеніяхъ» [5]). Если допустить такой ранній переходъ относительно данной новеллы, то почему-бы и не нѣкоторыхъ другихъ, изъ числа указанныхъ Либрехтомъ? И если вообще говорить о переходѣ, то зачѣмъ-же не допустить его, и даже въ до-

---

[1]) Pantschatantra, I, p. 237 [1]).
[2]) Liebrecht, Zum Pantschatantra ib. p. 81.
[3]) Ib. и его же Beiträge zum Zusammenh. ind u. europ. Märchen u. Sagen, въ Or. u. Occ. I, 1, p. 134.
[4]) Zum Pantschatantra ib., 82 [3]).
[5]) Benfey, Pantschatantra, I, p. 460.

вольно обширныхъ размѣрахъ, ранѣе X вѣка по Р. Х.? «О древней связи Индіи съ Западомъ свидѣтельствуютъ положительно сношенія Соломона съ Офиромъ», говоритъ Бенфей по другому поводу [1]); «по всей вѣроятности, они не были первыми. Нѣтъ сомнѣнія, что финикійцы гораздо ранѣе явились торговыми посредниками между Индіей и Западомъ; въ Индію они вѣроятно принесли писмена, черезъ нихъ и, можетъ быть, черезъ египтянъ, совершался взаимный обмѣнъ культурныхъ элементовъ». На сношенія Египта съ восточной Азіей указываютъ между прочимъ китайскіе сосуды, недавно открытые въ египетскихъ гробницахъ [2]); но здѣсь пути не останавливались: страусовыя яица, яицеобразные сосуды, исписанные іероглифами, и другіе предметы египетскаго искусства встрѣчаются въ гробницахъ Этруріи. Они занесены сюда торговлей; вмѣстѣ съ торговлей могли проникнуть и восточныя повѣсти: этимъ объясняется, почему въ такъ называемой «древнѣйшей» египетской сказкѣ встрѣчаются съ одной стороны черты изъ первоначально-индѣйскаго Сиддикюръ, съ другой такія подробности, которыя характеризуютъ сказочный міръ новой Европы [3]). Между нею и Индіей Египетъ игралъ роль посредника. Его связи съ сѣвернымъ побережьемъ Средиземнаго моря—очень древнія; но и вообще «связь средней Италіи съ Малой Азіей должна представиться всякому разумному и внимательному изслѣдователю исторіи, какъ въ высшей степени важный, подтверждающійся многими свидѣтельствами моментъ въ развитіи древняго міра» [4]).

До сихъ поръ мы говорили о тѣхъ внѣшнихъ сношеніяхъ, обусловленныхъ торговлей и путешествіями, которыя съ своей

[1]) Indien u. Egypten, въ Or. u. Occident, III, 1, p. 170.

[2]) Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik d. Alten p. 50 и слѣд. Сл. впрочемъ Weber, Indische Skizzen 73 [2]).

[3]) Къ этимъ сближеніямъ Либрехта слѣдуетъ еще присоединить еврейскую сказку у Tendlau, Märchen und Geschichten aus grauer Vorzeit: Das goldgelbe Haar, стр. 5 и слѣд.

[4]) Bachofen ib. съ цитатой изъ Macrob. Sat. V. 22. Въ книгѣ того же автора: Die Sage v. Tanaquil, предлагаются другіе матеріалы для исторіи культурныхъ сношеній Востока съ Западомъ. Сл. тоже Reinaud, Relations politiques et commerciales de l'empire romain avec l'Asie orientale pendant les V premiers siècles de l'ére chrétienne.

стороны могли обусловить ранній переходъ восточныхъ повѣстей въ Европу, задолго до начала арабско-монгольскихъ вліяній. Но рядомъ съ этой устной передачей должна была существовать и другая. Говоря объ открытіи Либрехтомъ источниковъ сказаній о Варлаамѣ и Іосафатѣ, Бенфей такъ опредѣлилъ его значеніе: «Весь смыслъ этого открытія собственно въ томъ, что оно обнаруживаетъ совершенно новую точку зрѣнія на переходъ созданій индѣйской фантазіи на Западъ. Ихъ литературное переселеніе началось, какъ оказывается теперь, не только со времени ближайшаго знакомства магометанскихъ народовъ съ Индіей: индѣйская литературная струя, можетъ быть даже богатая, проникла на Западъ гораздо ранѣе; духовное вліяніе Индіи на Западъ, до послѣднихъ окраинъ Европы, явственно сказывающееся до X вѣка, не ограничено одиночными устными пересказами, какъ я полагалъ до сихъ поръ: въ его основаніи лежитъ цѣлый литературный пластъ, достаточно объясняющій вліяніе индѣйскихъ концепцій на христіанскія легенды и перенесеніе отдѣльныхъ обрядностей изъ одной области въ другую»[1]). Стало быть, было еще вліяніе литературное, можетъ быть довольно раннее: редакція Варлаама и Іосафата относится къ VII вѣку, и вѣроятно этотъ греческій пересказъ индѣйскаго преданія не единственный въ своемъ родѣ, у него были прецеденты. Благодаря своему положенію, Византія могла быть однимъ изъ передаточныхъ литературныхъ пунктовъ между Азіей и Европой; легенда о Буддѣ обошла всѣ европейскія литературы въ византійской передѣлкѣ. Если мы въ состояніи указать лишь на очень небольшое количество фактовъ, свидѣтельствующихъ объ этомъ литературномъ общеніи, то потому, что они или затерялись, или не открыты по сю пору и ожидаютъ въ библіотекахъ руки болѣе внимательнаго изслѣдователя. Самый фактъ общенія несомнѣненъ, какъ и тѣ обстоятельства перехода, на которыя только что было указано.

Задача предстоящаго изслѣдованія—разсказать исторію одного подобнаго литературнаго перехода. Говоря о Викрамачаритрѣ, Бенфей замѣчаетъ, что вообще сказанія о Викрамадитьѣ были перенесены на Соломона; съ магометанами соломоновская сага

---

[1]) Gött. G. A. 1860 p. 874.

проникла въ Европу, гдѣ къ ней примыкаетъ, между прочимъ, легенда объ императорѣ Іовиньянѣ, о сицилійскомъ королѣ Робертѣ и т. п.[1]). Оставляя въ сторонѣ магометанскую гипотезу Бенфея, мы укажемъ здѣсь на возможность другихъ путей заимствованія: легенды о Соломонѣ пришли въ христіанскую Европу вмѣстѣ съ литературой ветхозавѣтныхъ апокрифовъ—къ намъ—къ своеобразномъ византійскомъ пересказѣ, на Западъ — въ латинскихъ отреченныхъ текстахъ, которые издавна преслѣдовала римская церковь. На новой почвѣ эти легенды развились до большаго или меньшаго различія съ своимъ восточнымъ оригиналомъ, смотря по жизненности народной среды, въ которую онѣ попали: у насъ онѣ остались на почвѣ апокрифа, неприглядняго народнаго разсказа, обличающаго свое книжное происхожденіе, или былевой пѣсни, въ которой чуждая повѣсть ясно проступаетъ изъ-подъ тонкаго слоя былинныхъ эпитетовъ; на западѣ эти легенды произвели оригинальный типъ Морольфа. Въ какой мѣрѣ мы вправѣ предположить ихъ посредство при созданіи другаго знаменитаго типа, занимавшаго воображеніе средневѣковаго человѣка, и несомнѣнно вытекшаго изъ того же цикла сказаній о Викрамадитьѣ—вопросъ трудный. Какъ извѣстно, на этой почвѣ исчезаетъ всякое пріуроченіе къ библіи. Артуръ средневѣковаго романа — занялъ ли онъ мѣсто апокрифическаго Соломона, или слѣдуетъ устранить вовсе посредничество апокрифа и искать непосредственнаго источника романтической саги въ какой-нибудь другой, болѣе ранней формѣ сказанія? Ясно, что съ этимъ вопросомъ мы снова выходимъ на перепутье, между вѣроятностями устной передачи и литературнаго перехода. Одно соображеніе мы желали бы предложить тотчасъ же, не выдавая его за окончательное рѣшеніе: бо̀льшая часть легендъ, собравшихся вокругъ Круглаго Стола, находится въ непосредственной связи съ апокрифами. Мы разумѣемъ романъ объ Іосифѣ Аримаѳейскомъ, объ исканіи св. Граля; начало романтическаго сказанія о Мерлинѣ является какъ

---

[1]) Pantschat. I. p. 129—130; ib. II, прим. на стр. 544 къ стр. 396, прим. 2: первообразъ соломоновскаго суда (о двухъ женахъ и ребенкѣ) оказывается индѣйскій. «Ist in Indien der Ursprungsort, so ist natürlich anzunehmen, dass sie schon lange im Munde des Volkes lebte, ehe sie im Buch der Könige und im Vinaya fixirt ward».

будто продолженіемъ, навѣяннымъ евангеліемъ Никодима. Въ основаніи дальнѣйшихъ повѣстей о Мерлинѣ и Утерпендрагонѣ, о Мерлинѣ и Артурѣ и т. д. не лежитъ ли старая апокрифическая легенда о Соломонѣ и Асмодеѣ, принесенная къ западнымъ христіанамъ вмѣстѣ съ канономъ ветхозавѣтныхъ книгъ? Дважды переработанная, она только въ третій разъ пріурочена была къ кельтской мѣстности и кельтской исторіи. Мы только ставимъ вопросъ; не раздѣляя всѣхъ воззрѣній Гёрреса, мы хотѣли только напомнить его взглядъ на религіозно-апокрифическую струю, проходящую по романамъ бретонскаго цикла. «Повѣсть о Гралѣ, говоритъ онъ,—собственно церковное, эпическое продолженіе апокрифовъ Новаго Завѣта; его хранители, рыцари храма—церковные отцы этой повѣсти; она родилась вмѣстѣ съ новой религіей, пустила цвѣтъ въ ея самую блестящую пору, средніе вѣка, и доспѣла подъ теплыми лучами солнца въ то огненное вино, которое въ крестовыхъ походахъ одушевляло всѣ умы къ воинственному хожденію на Востокъ» [1]).

Оправданіе нѣкоторыхъ изъ этихъ положеній можетъ получиться лишь въ концѣ цѣлаго ряда сопоставленій и провѣрокъ. Начнемъ съ первичнаго, намъ доступнаго источника. Викрамачаритра — рядъ сказокъ и легендъ, привязанныхъ къ трону знаменитаго царя Викрамадитьи, который жилъ въ первомъ вѣкѣ нашей эры и которому приписываютъ до сихъ поръ еще употребительную у Индусовъ, такъ-называемую Samvat-эру (съ 56 — 57 г. до Р. Х.). Самыя сказки несомнѣнно древнѣе обнимающей ихъ искусственной рамки. Индѣйскія редакціи Викрамачаритры еще мало извѣстны: Бенфей могъ пользоваться только полной бенгальской и отрывками санскритскаго и гинди-текстовъ, напечатанныхъ Ротомъ и Гарсэнъ-де-Тасси [2]). Счастливѣе была монгольская передѣлка, извѣстная подъ названіемъ Арджи-Борджи (сскр. râjâ

[1]) Görres, Lohengrin. p. XIII и слѣд.; Grässe, Die grossen Sagenkreise d. Mittelalters, стр. 167.

[2]) Бенгальскій переводъ появился въ Калькуттѣ въ 1808 г., въ Лондонѣ въ 1816 и 1831 г.; на языкѣ telougu, Madras 1821, Calcutta 1828; на яз. mahratta, Calcutta 1814. Эмиль Шлагинтвейтъ издалъ недавно въ Глобусѣ (Globus 1866, t. IX, стр. 240—242 и 273—276) извлеченія изъ санскритской и индустанской рецензій.

Bhojâ)—отъ имени царя Божа (въ V в. по Р. Х.), при которомъ, говоритъ сказаніе, снова найденъ былъ тронъ Викрамадитьи. Съ тѣхъ поръ, какъ въ 1857 году акад. Шифнеръ прочелъ въ С.-Петербургской академіи наукъ отчетъ объ этомъ монгольскомъ сказочномъ сборникѣ, и указалъ на его буддистское происхожденіе, онъ появился въ русскомъ переводѣ ламы Галсанъ-Гомбоева[1]); Бенфей передалъ этотъ переводъ по-нѣмецки въ Ausland 1858 года; наконецъ въ 1868 году Юльгъ издалъ монгольскій текстъ Арджи-Борджи въ приложеніи къ девяти добавочнымъ сказкамъ Сидди-кюръ, съ переводомъ и критическими примѣчаніями. Переводъ изданъ также отдѣльно[2]). Пользуемся имъ, чтобы передать въ главныхъ чертахъ содержаніе буддистскаго сборника.

Во время оно царствовалъ въ одномъ государствѣ Индіи великій царь, по имени Арджи-Борджи (Бурджи). Когда мальчики его главнаго стана пасли телятъ, ихъ игрой было — взобраться на вершину извѣстнаго кургана и откуда бѣгать взапуски: кто прибѣжитъ первый, того въ тотъ день назначали царемъ; другіе мальчики изображали изъ себя его царедворцевъ и министровъ. Всякій, кто только приближался къ мальчику-царю, долженъ былъ преклониться передъ нимъ и почтить его, какъ обыкновенно дѣлаютъ люди передъ лицемъ царя: таково было величіе и достоинство мальчика.

I. Случилось, что одинъ изъ подданныхъ великаго царя, отправившійся къ морю искать драгоцѣнныхъ камней, поручилъ одному знакомому, возвращавшемуся домой, передать одинъ такой камень своей женѣ и дѣтямъ. Тотъ взялся все исполнить, но вмѣсто того продалъ драгоцѣнность и выручку удержалъ. Когда вернулся домой самъ поручитель, онъ спросилъ жену: съ нѣкимъ человѣкомъ, по имени Зука (Dsük), я переслалъ тебѣ драгоцѣнный камень—передалъ его онъ тебѣ? Когда жена отвѣчала, отри-

---

[1]) Арджи Бурджи. Монгольская повѣсть, перевед. съ монгольскаго ламою Галсанъ-Гомбоевымъ 4° 19 стр. С.-Петербургъ 1858 (перепечатано изъ Общезанимательнаго Вѣстника).

[2]) Mongolische Märchen. Die neun Nachtrags-Erzählungen des Siddhi-Kür und die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan etc. aus dem mongolischen übersetzt etc. Innsbruck, Wagner. 1868.

цательно, дѣло перешло передъ царя. Лишь только Зука услышалъ объ этомъ, онъ закупилъ подарками двухъ сильныхъ министровъ царя, которые обѣщались показать, что посылка передана была въ ихъ присутствіи. Такъ они и показали на судѣ, и царь рѣшилъ согласно ихъ свидѣтельству [1]). На возвратномъ пути когда оба спорящіе и свидѣтели Зуки проходили мимо того мѣста, гдѣ находился король-мальчикъ, онъ позвалъ ихъ передъ себя. Послѣ долгихъ поклоновъ и привѣтствій съ ихъ стороны, мальчикъ обратился къ нимъ съ такою рѣчью: «Что вы за люди и какое у васъ дѣло?»; когда же ему обо всемъ сообщили, онъ сказалъ: «Рѣшеніе вашего царя неправедное; я еще разъ хочу обслѣдовать дѣло—согласны ли вы?» Таково было величіе короля-мальчика, что тѣ напередъ отдались на его судъ. Тогда онъ разсадилъ всѣхъ четырехъ порознь и далъ имъ по комку глины: изъ него каждый долженъ былъ слѣпить форму драгоцѣннаго камня, который предполагался имъ всѣмъ знакомымъ. Когда работа была готова, оказалось, что только слѣпки поручителя и повѣреннаго были схожи другъ съ другомъ; а такъ какъ министры-лжесвидѣтели камня не видали, то одинъ слѣпилъ его на подобіе лошадиной головы, ибо сказано: на лошадиную голову похожъ драгоцѣнный камень; другой послѣдовалъ другому изреченію и слѣпилъ его въ формѣ овечьей головы. Обманщики обличили самихъ себя; схваченные по повелѣнію мальчика-царя, оба министра и Зука повинились—первые въ томъ, что дали ложное свидѣтельство подъ страхомъ смерти, которой угрожалъ имъ Зука; второй, что драгоцѣнный камень дѣйствительно утаенъ имъ. Мальчикъ велитъ имъ записать свои показанія и, явясь къ Арджи-Борджи, сказать ему: не таковы должны быть правила властителя, пекущагося о равномѣрномъ поддержаніи религіи и свѣтской власти! Такъ какъ твоя душа и тѣло не находятся въ надлежащемъ равновѣсіи и ты даешь рѣшеніе, не разсмотрѣвъ хода маловажнаго или значительнаго дѣла, не взвѣсивъ достаточно правду и ложь—лучше бы тебѣ сложить съ себя царскую власть. Если же ты хочешь остаться царемъ, то тебѣ прилично подобно мнѣ про-

[1]) Ср. подобный же споръ и подкупъ судьи въ семнадцатой главѣ Дзанглуна.

износить судъ лишь по зрѣломъ разсмотрѣніи. Когда царь услышалъ это, онъ воскликнулъ: «Что это за чудо? Это должно быть чрезвычайное, высокимъ умомъ одаренное существо! Еслибъ оказалось, что одинъ и тотъ же мальчикъ одаренъ всѣми этими качествами, я склоненъ бы признать въ немъ Бодисатву или Будду; но такъ какъ мальчики являются каждый день разные, то здѣсь должна быть какая-нибудь другая, постоянная причина. Не было ли основаніе этого холма мѣстомъ, откуда Будды и Бодисатвы вѣщали божественное ученіе одушевленнымъ существамъ? Или здѣсь кладъ, расточающій людямъ мудрость? Какъ бы то ни было, мѣсто это не простое». И онъ перерѣшилъ дѣло согласно тому, какъ постановилъ его мальчикъ [1]).

II. Второй судъ, произнесенный мальчикомъ, вызванъ слѣдующимъ обстоятельствомъ. У вельможи царя Арджи-Борджи былъ единственный сынъ (Ноянъ). Онъ отправился на войну и по прошествіи двухъ лѣтъ вернулся домой. На пиру, который отецъ устраиваетъ по этому поводу, является другой сынъ, какъ двѣ капли воды похожій на настоящаго сына видомъ, ростомъ, разговоромъ, цвѣтомъ лица; оба одинаково одѣты, у обоихъ одинаковы лошади и колчаны — такъ что родители и родственники не въ состояніи отличить одного отъ другаго. Двойники вступаютъ въ споръ, потому что каждый утверждалъ, что это—его родители, его жена и дѣти. На суду у царя, жена и родители отказываются быть свидѣтелями, имъ не распознать, который изъ двухъ юношей — настоящій. Тогда Арджи-Борджи призываетъ ихъ къ себѣ порознь и каждаго заставляетъ разсказывать о всемъ, что случилось за время его прадѣда и прапрадѣда, и отъ дѣда до настоящаго времени. Такъ какъ одинъ изъ юношей былъ Шимнусъ (Шумусъ, злой демонъ), принявшій человѣческій образъ, то онъ безъ ошибки разсказалъ о далекомъ прошломъ, сынъ-же министра помнилъ лишь о времени дѣда. Арджи-Борджи рѣшилъ, что первый юноша—настоящій; на этомъ основаніи Шимнусъ отнялъ у сына министра жену, дѣтей и родителей, и тотъ послѣдовалъ

[1]) Jülg сравниваетъ съ этимъ разсказомъ Tausend u. eine Nacht, ночь 589—593, у Weil'я, Pforzheim 1842, Band III, p. 364, 379 и особенно p. 374—379.

за ними плача, не зная, гдѣ приклонить голову. Всѣ вмѣстѣ они проходятъ мимо мальчика-царя, который, узнавъ ходъ дѣла, снова признаетъ рѣшеніе Арджи-Борджи незаконнымъ и берется перерѣшить его. Взявъ стоявшій передъ нимъ кувшинъ, онъ такъ говоритъ обоимъ юношамъ: Кто изъ васъ въ него влѣзетъ, тому я отдамъ жену и дѣтей; кто не съумѣетъ этого сдѣлать, тотъ долженъ отказаться отъ того и другого.—Сынъ министра не только не можетъ помѣститься всѣмъ тѣломъ, въ кружкѣ нѣтъ мѣста даже для его пальца; Шимнусъ, напротивъ, тотчасъ же взошелъ въ нее, принявъ магическій образъ. Тогда царь-мальчикъ запечаталъ ее алмазомъ и переслалъ къ Арджи-Борджи съ такимъ же увѣщаніемъ, какъ и въ предъидущемъ случаѣ. Шимнусъ сожженъ, а сынъ министра возвращенъ своимъ родителямъ, женѣ и дѣтямъ [1]. Заключеніе Арджи-Борджи опять такое-же: мудрость юнаго царя онъ склоненъ объяснить изъ какой-то тайны, привязанной къ холму, съ котораго мальчикъ совершалъ судъ и расправу. Къ нему онъ отправляется, окруженный своимъ дворомъ: когда холмъ окопали, показался золотой тронъ съ 32 золотыми ступенями, и на ступеняхъ 32 деревянныхъ фигуры. Тронъ перенесенъ въ столицу; выбравъ счастливый день, при многочисленномъ стеченіи духовенства и звукахъ музыки, Арджи-Борджи готовился вступить на него, какъ одна изъ деревянныхъ фигуръ потянула его за полу, другая толкнула въ грудь, третья схватила сзади, четвертая сказала: «Остановись, царь Арджи-Борджи! Тронъ, на который ты изъявляешь притязаніе, былъ въ стародавнее время сѣдалищемъ бога Хурмасты (Хурмусда-Тэнгри: Индра); послѣ него сидѣлъ на немъ великій царь Викрамадитья (Бикармадзиди-Хаганъ). Если ты готовъ, о властитель, не щадить своей жизни для шести классовъ одушевленныхъ существъ — тогда возсядь на него; въ противномъ случаѣ откажись отъ своего намѣренія; сядь на него, если ты равенъ великому Викрамадитьѣ; если нѣтъ—тебѣ на немъ не сидѣть». При этихъ словахъ царь и всѣ присутствовавшіе пали на колѣна, послѣ чего одна деревянная фигура сказала: не

---

[1]) Jülg сравниваетъ Rosen, Papagaienbuch (Lpz. 1858) II, p. 15—24 и Wickerhausers Papageimärchen (Lpz. 1858) p. 167 — 172. Сл. также Benfey, Pantschatantra, I, § 36 стр. 115—117.

бойся царь, и всѣ вы присутствующіе слушайте меня безъ страха: я разскажу вамъ изъ сѣдой старины о дѣяніяхъ царя Викрамадитьи.

Таково введеніе къ разсказамъ о приключеніяхъ Викрамадитьи, составляющимъ содержаніе Арджи-Борджи. Мотивируются они всѣ одинаковымъ образомъ: нѣсколько разъ пытается царь возсѣсть на священномъ престолѣ, либо его супруга дотронуться головою до его ступени—и всякій разъ ихъ останавливаетъ увѣщаніе деревянной статуи и слѣдующій за увѣщаніемъ разсказъ. Такъ какъ всѣхъ фигуръ 32 (отсюда названіе: Sinhâsana-dvâtriñçati), то и разсказовъ могло быть первоначально 31, послѣ чего, какъ въ санкритской Викрамачаритрѣ, послѣдняя (32-я) фигура могла объяснить, что онѣ апсарасы, заклятыя въ статуи у престола Индры богинею Пârватî — до тѣхъ поръ, пока не возсядетъ на немъ Викрамадитья и сами онѣ не разскажутъ про него царю Божа. Арджи-Борджи, какъ увидимъ ниже, сохранилъ изъ этого количества разсказовъ лишь небольшую часть, и намъ придется въ позднѣйшихъ европейскихъ передѣлкахъ открывать слѣды болѣе полнаго состава, дошедшаго до насъ лишь въ общихъ очертаніяхъ.

Первый разсказъ предлагается о рожденіи Викрамадитьи. Въ сѣдую старину жилъ былъ могущественный царь по имени Гандарва (Гандерва); онъ былъ женатъ на Удзыскулэнту-Гуа (Üdsesskülengtu-gôa, обворожительно-прекрасная), дочери могучаго царя Галенъ-дари (Galindari). Такъ какъ у него не было дѣтей, и это его печалило, то жена посовѣтовала ему для продолженія потомства взять еще одну жену. Гандарва выбралъ себѣ дѣвушку изъ низкаго званія, которая вскорѣ и принесла ему сына. Расположеніе царя къ новой супругѣ сильно печалило Удзыскулэнту: она рѣшила отправиться къ одному святому ламѣ и умолить его — сдѣлать ее плодородной. Подвижникъ пожелалъ ей многочисленнаго потомства и, подавъ горсть земли, которую предварительно благословилъ, велѣлъ сварить ее въ гунчутномъ маслѣ, разбавить водою въ фарфоровомъ сосудѣ и съѣсть. Царица устроила все по указанію, съѣла смѣсь, обратившуюся въ пшенную кашу, а что осталось на днѣ, то съѣла одна служанка. Царица тотчасъ-же забеременила; когда подошло время родовъ, показались многія чудныя знаменія: раздалось нѣжное пѣніе птицы галибингъ (Kala-

vinka), съ неба пролился дождь цвѣтовъ и разнеслось благоуханіе. Обрадованный царь шлетъ къ пустыннику разспросить объ участи, ожидающей новорожденнаго. Лама отвѣчаетъ: «Когда мальчикъ подростетъ, онъ будетъ любителемъ пиршествъ, на которыя одной соли къ кушаньямъ потребно будетъ 1500 возовъ». Царя опечалилъ такой отвѣтъ; «да это будетъ настоящій демонъ», сказалъ онъ и, повелѣвъ своимъ подданнымъ собраться, обратился къ нимъ съ такой рѣчью: «1500 возовъ пойдутъ на кушанье этому мальчику, сказано мнѣ. Этого не только не съѣсть одному человѣку, но и многимъ не съѣсть до конца жизни. Это навѣрно тысячегубый Шимнусъ—убейте его». Пораженные этими словами, сановники возразили: «Какъ? намъ убить царскаго сына? Не лучше-ли отвести его въ пустынное мѣсто и оставить въ дремучемъ лѣсу»? Царь на это согласился, и двое министровъ отвели мальчика. Они уже собирались уйти, когда къ ихъ великому удивленію мальчикъ проговорилъ такія слова: «Идите къ вашему царю и передайте ему въ точности мои слова. Только что вылупившіеся птенцы павлина бываютъ, говорятъ, синіе, и, лишь подросши, становятся златокрылыми павлинами. Точно также бываетъ и съ царскимъ сыномъ: вначалѣ онъ ростетъ подъ кровомъ своихъ родителей и великой династіи; впослѣдствіи, когда станетъ обладателемъ четырехъ частей свѣта и захочетъ собрать ихъ князей на религіозное празднество, что удивительнаго, если при этомъ случаѣ соли потрачено будетъ болѣе 1500 возовъ, а можетъ не хватитъ и 10000 (40000)? Только подросши, попугаи научаются языку живыхъ существъ и мудрости; имъ подобенъ царскій сынъ: вначалѣ онъ ростетъ подъ кровомъ своихъ родителей и т. д. (повторяется тотъ-же аргументъ о соли). Скажите это вашему царю».

Когда эти мудрыя слова переданы были Гандарвѣ, онъ вскочилъ съ мѣста и всплеснулъ руками. «О мой истинный Бодисатва, воскликнулъ онъ, я во истину не узналъ тебя». Во главѣ всего населенія онъ отправляется искать сына — но не находитъ его на прежнемъ мѣстѣ. «О мой Бодисатва», говоритъ царь въ слезахъ, «съ дѣтства обыкшій милосердію, вѣщающій мудрыя слова! Я тебя не понялъ. Куда ты скрылся съ мѣста, гдѣ тебя покинули?» Въ это время изъ сосѣдней пещеры послышался

громкій плачъ; бросившись туда, Гандарва увидѣлъ, какъ восемь князей змѣиныхъ демоновъ, подойдя къ дитяти, накрыли его покрываломъ изъ цвѣтовъ лотоса, дали ему сосать медъ, пали предъ нимъ на колѣна и, поднося ко лбу сложенныя ладони и головой дотрогиваясь земли, преклонялись предъ нимъ. При приближеніи царя они исчезли. Царь беретъ ребенка и возлагаетъ себѣ на голову. «Сынъ мой, милосердый Бодисатва: вѣдь я твой отецъ», говоритъ онъ, кается въ своихъ проступкахъ и превратныхъ мысляхъ, и даетъ своему сыну имя великаго, могучаго Викрамадитьи.

«Царь Арджи-Борджи», говоритъ въ заключеніе деревянная фигура, «таково было величіе и святость Викрамадитьи, который *уже въ дѣтствѣ изрекалъ мудрыя рѣчи*, которому отецъ его принесъ поклоненіе. Если ты считаешь себя ему равнымъ, тогда возсядь на этотъ тронъ; коли нѣтъ, то возвратися вспять».

Когда въ другой разъ Арджи-Борджи изъявляетъ желаніе вступить на тронъ, другая деревянная фигура останавливаетъ его повѣстью о Викрамадитьѣ, біографія котораго продолжается такимъ образомъ въ послѣдовательныхъ разсказахъ. Однажды, когда царь Гандарва отправился на битву съ полчищемъ демоновъ-Шимнусовъ, онъ оставилъ свое собственное тѣло по близости одной статуи Будды. Его младшая супруга, изъ простаго званія, видѣла, какъ удалился онъ въ образѣ духа; желая, чтобы онъ навсегда остался такимъ-же лучезарнымъ, она сжигаетъ его тѣло на кострѣ изъ сандаловаго дерева. Въ эту самую минуту самъ Гандарва является въ воздухѣ, прощается со своимъ народомъ, съ женой и дѣтьми и своимъ любезнымъ тѣломъ, и возвѣщаетъ, что по прошествіи 7 дней явится полчище Шимнусовъ, нашлетъ желѣзный градъ и все истребитъ. Онъ совѣтуетъ всѣмъ удалиться заранѣе и затѣмъ исчезаетъ въ нирванѣ.

Удзыскулэнту спѣшитъ послѣдовать совѣту покойнаго царя вмѣстѣ съ юнымъ Викрамадитьей и пятью служанками. По дорогѣ на родину одна изъ нихъ, съѣвшая остатки кушанья, которое лама далъ царицѣ, разрѣшается отъ бремени, хотя она не имѣла связи съ мущиной. Чтобы не затруднять путешествіе, новорожденное дитя оставлено въ волчьей берлогѣ. Между тѣмъ бѣглецы достигаютъ резиденціи короля Кучунъ-Чадакчи (Kütschün-Tschi-

daktschi), гдѣ они радушно приняты. Здѣсь подростаетъ молодой Викрамадитья, научаясь мудрости у мудрецовъ, волшебству у волшебниковъ, воровству у воровъ, умѣнью лгать у лжецовъ и у купцовъ торговлѣ.

Въ то время, какъ они тамъ находились, купцы, возвращавшіеся съ промысла, нашли оставленнаго ребенка, игравшаго съ волчатами. Они взяли его съ собою, несмотря на то, что онъ сопротивлялся, называя себя волченкомъ, и дали ему названіе Шалу (Schalu). Ночью, когда они расположились на ночлегъ у рукава рѣки, подошли волки и начали выть. «Шалу, что говорятъ волки»? спрашиваютъ его купцы. «Эти волки мои родители», отвѣчаетъ Шалу; «они говорятъ: пять либо шесть женщинъ шли по дорогѣ и оставили тебя новорожденнаго; мы вскормили тебя и выростили, ты-же, не помня благодѣянія, братаешься съ людьми! Въ эту ночь будетъ дождь, рѣка сильно разольется, и купцы будутъ искать безопаснаго убѣжища. При этомъ случаѣ постарайся отъ нихъ уйти. Знай также, что вблизи за вами наблюдаетъ воръ». Этотъ воръ былъ Викрамадитья, сторожившій купцовъ. Когда онъ услышалъ, какъ Шалу передавалъ имъ рѣчи волковъ, онъ подумалъ: «Этотъ знатокъ волчьяго языка, должно быть, необыкновенный человѣкъ. Что будетъ дождь — это, быть можетъ, и ложь; но какимъ образомъ могъ онъ узнать, что я нахожусь здѣсь на сторожѣ?» Съ этими словами онъ удалился, обѣщая себѣ всю ночь наблюдать за Шалу. Дождь дѣйствительно пошелъ, и рѣка вышла изъ береговъ; предостереженные купцы богато одарили Шалу.

На слѣдующую ночь новая стоянка на рѣкѣ, и опять подошли волки. Они снова предупреждаютъ Шалу о стерегущемъ ихъ ворѣ Викрамадитьѣ, говорятъ, что по рѣкѣ поплыветъ человѣческій трупъ, въ его правомъ бедрѣ камень Чинтамани: кто имъ овладѣетъ, будетъ царствовать надъ четырьмя частями свѣта. На этотъ разъ Викрамадитья пользуется совѣтомъ, перехватываетъ трупъ повыше теченія и вырѣзаетъ у него талисманъ. Тутъ онъ рѣшилъ овладѣть во что бы то ни стало мальчикомъ Шалу. Набравъ полотенъ и шерстяныхъ тканей, которыя по краямъ отмѣтилъ надписями, онъ является съ ними къ купцамъ; начинается торгъ, Викрамадитья нарочно затѣваетъ ссору и удаляется

разгнѣванный, незамѣтно оставивъ свой товаръ въ палаткахъ купцовъ. Царю Куцунъ-Чадакчи онъ жалуется, что товаръ у него взяли насильно; при обыскѣ его дѣйствительно находятъ, благодаря сдѣланнымъ на немъ мѣткамъ, и купцы поплатились-бы головою, еслибъ Викрамадитья не помирился на томъ, чтобъ они уступили ему мальчика Шалу. Дома происхожденіе Шалу тотчасъ-же разъясняется: въ знакъ того, что онъ дѣйствительно сынъ царициной служанки, у его матери показывается молоко, и самъ онъ становится красивымъ.

Однажды Викрамадитья возговорилъ къ своей матери: «Матушка, живите спокойно, я же отправлюсь въ сопровожденіи моего Шалу посмотрѣть на городъ, гдѣ царствовалъ мой отецъ». На мѣстѣ онъ узнаетъ, что по смерти Гандарвы и бѣгствѣ его подданныхъ, царь Галишинъ (Galischa) явился было, чтобы занять оставленную резиденцію, но Шимнусы успѣли его предупредить: они дали ему прійти, но потомъ полонили его и каждый день требуютъ себѣ на мѣсто дани 100 человѣкъ, съ благороднымъ человѣкомъ во главѣ. Войдя въ городъ, Викрамадитья видитъ старушку, которая убивалась, лежа ничкомъ на землѣ, царапая себѣ лицо, вырывая волосы и жуя золу; она разсказываетъ путникамъ, что уже потеряла одного сына, а теперь у ней берутъ послѣдняго. Викрамадитья берется замѣнить его; еслибы его съѣли, Шалу останется у ней на мѣсто сына. Это намѣреніе заявляетъ онъ позднѣе и самому царю, и царь соглашается. Войдя въ резиденцію во главѣ 100 человѣкъ, обреченныхъ на жертву, онъ проникаетъ въ царскій дворецъ и садится на тронъ, покоящійся на львахъ. «Какъ совсѣмъ иначе было здѣсь, пока счастливо царилъ мой бѣдный отецъ!», говоритъ онъ въ слезахъ; «съ тѣхъ поръ, какъ удалился онъ въ горнія области, мы познали тщету этого міра. Что-бы сказали прежде, еслибы Шимнусы пожрали 100 человѣкъ? Постойте-же, Шимнусы, истреблю я ваше отродье!» 100 человѣкъ онъ отослалъ по домамъ, царю-же велѣлъ передать такія слова: «Твоихъ Шимнусовъ я укрощу; вели только приготовить мнѣ 400 сосудовъ (100 бочекъ) съ водкой (аракомъ)». Все порученное исполнено. Когда явилось полчище Шимнусовъ, они съ великою жадностью напали на водку и перепились; пьяныхъ Викрамадитья изрубилъ

въ куски. Услышавъ объ этомъ, явился самъ царь Шимнусовъ и съ обнаженнымъ мечемъ напалъ на Викрамадитью. «Постой», сказалъ ему тотъ, «напередъ попробуй вотъ этого; если ты это осилишь, я буду твоимъ рабомъ; если нѣтъ—рабомъ быть тебѣ». Царь-Шимнусъ все поглотилъ и упалъ опьяненный. Тогда Викрамадитья подумалъ: «Если я убью его въ бою, славы будетъ больше, чѣмъ когда скажутъ, что я убилъ его хитростью». Оттого онъ далъ ему отрезвиться и лишь тогда вступилъ съ нимъ въ борьбу: разсѣчетъ его на двое, явятся два бойца, ихъ разсѣчетъ—явятся четыре, а затѣмъ и восемь [1]). Тогда онъ самъ обратился въ восемь львовъ, которые съ страшнымъ ревомъ растерзали непріятелей. При этомъ обрушались горы и становились равнинами, разсѣдались равнины и изъ нихъ изливалась вода; весь народъ царя Галишина лежалъ безъ чувствъ. Но царь Шимнусовъ побѣжденъ, Викрамадитья совершаетъ куреніе, успокоиваетъ землю и ободряетъ народъ. Горе обратилось въ радость.

И этотъ разсказъ кончается вопросомъ, можетъ-ли Арджи-Борджи сравнить себя съ Викрамадитьей; и если можетъ, пусть садится на тронъ.

Слѣдующее за тѣмъ покушеніе царя вызываетъ сряду четыре разсказа, изъ которыхъ 3-й и 4-й вставлены во 2-й, по пріему довольно обычному въ восточныхъ сказочныхъ сборникахъ. Сообщаемъ вкратцѣ ихъ содержаніе.

По смерти одного царя, не оставившаго наслѣдниковъ, выбрали юношу изъ народа и поставили его царемъ—но избранный умеръ въ слѣдующую-же ночь; такъ было и со всѣми другими. Народъ въ горѣ; Викрамадитья рѣшается помочь ему. Явившись въ образѣ нищаго и въ сопровожденіи Шалу, онъ видитъ старика и старуху въ слезахъ, убирающихъ тронъ для прекраснаго юноши—это былъ ихъ единственный сынъ, на котораго выпалъ въ тотъ день жребій—быть царемъ. Викрамадитья и Шалу предлагаютъ вдвоемъ занять его мѣсто. Получивъ согласіе, Викрама-

[1]) Слич. былину, пересказанную въ первый разъ у Шевырева: о томъ какъ перевелись на Руси богатыри, и Radloff, Proben der Volkslitter. d. türk. Stämme Südsibiriens. II 684. О. Миллеръ (Илья Муромецъ стр. 791 прим. 72) сравниваетъ бой Иракла съ Лернейской гидрой и Hahn, Griech. Märchen II 274.

*

дитья подвергъ это дѣло точному обслѣдованію и нашелъ, что у прежнихъ царей было обыкновеніе приносить каждую ночь таинственную жертву небеснымъ богамъ, точно также какъ духамъ властителямъ земли и воды; слѣдовавшіе за ними цари пренебрегли этимъ обычаемъ и потому духи ихъ умерщвляли. Викрамадитья приноситъ жертву; на слѣдующій день народъ, собравшійся на похороны, находитъ его и его спутника въ живыхъ и провозглашаетъ Викрамадитью царемъ.

Второй разсказъ составляетъ, какъ мы сказали, рамку для 3-го и 4-го. Одинъ изъ чиновниковъ Викрамадитьи, изгнанный за свои притѣсненія, даетъ обѣтъ поститься каждый мѣсяцъ въ теченіи трехъ праздничныхъ дней. Однажды, когда онъ попостился, оказалось, что всѣ его припасы вышли. Передъ тѣмъ онъ слѣпилъ потѣхи ради изъ хлѣбныхъ крохъ и сала четыре жертвенныя свѣчки и утвердилъ ихъ на камнѣ, который изображалъ алтарь. Побуждаемый голодомъ, онъ протянулъ руку къ одной изъ этихъ свѣчекъ, съ желаніемъ съѣсть её, но она ускользнула отъ него, спрятавшись за другими; онъ къ нимъ—тоже явленіе; наконецъ весь алтарь снялся съ мѣста и понесся по направленію къ пещерѣ, гдѣ и скрылся. Когда министръ пытается слѣдомъ за нимъ туда проникнуть, два каменные барана, стоявшіе надъ входомъ, проговорили къ нему: «Ты видишь здѣсь дурное предзнаменованіе, оттого не иди дальше. Въ этомъ гротѣ сидитъ Дакинѝ (Дагини) Tegrijin Naran (Божественное солнце), погруженная въ глубокое молчаніе; кто дважды заставитъ ее заговорить, тому достанется счастливая доля—овладѣть ею. Если ты пришелъ сюда съ этимъ намѣреніемъ, то лучше оставь его: 500 царевичей приходили сюда и никому не удалось выманить у ней слова, и всѣ они томятся заключенные въ этой пещерѣ». При этихъ словахъ бараны подняли его на рога и швырнули на воздухъ. Долго летѣлъ онъ, пока не попалъ прямо на колѣни священнаго царя Викрамадитьи. «Какъ очутился ты здѣсь, преступный»? спрашиваетъ его царь, и въ отвѣтъ министръ сообщаетъ ему все, что слышалъ о Наранъ-Дакини. Викрамадитьѣ самому хочется поискать приключеній: вмѣстѣ съ Шалу и тремя мудрыми министрами онъ идетъ къ пещерѣ. Завладѣвъ тотчасъ-же каменными баранами, онъ обращается къ своимъ спутникамъ съ такою рѣчью:

«Войдите всѣ четверо, и одинъ пусть обратится въ чётки Наранъ-Дакини, другіе въ ея алтарь, жертвенную кружку и свѣтильникъ; я прійду послѣ и начну разсказывать старую сказку — а вы дайте ей совсѣмъ превратное толкованіе». Послѣднее — съ цѣлью вызвать Наранъ-Дакини на разговоръ. Въ началѣ Викрамадитья разсказываетъ о дѣвушкѣ, которую одинъ пастухъ сдѣлалъ изъ дерева, другой покрасилъ, третій сообщилъ ей характеристическіе признаки, четвертый одушевилъ — такъ что она очутилась передъ ними писаной красавицей. За обладаніе ею начинаютъ спорить четыре пастуха; кому изъ нихъ должна она достаться по праву? Такимъ вопросомъ заключаетъ Викрамадитья свой разсказъ. Когда Наранъ-Дакини молчитъ по обыкновенію, за нее отвѣчаютъ алтарь и чётки: она должна достаться тому, кто первый сдѣлалъ ее изъ дерева. При этихъ словахъ Наранъ-Дакини бросила косвенный взглядъ на свой алтарь и чётки и такъ сказала: «Живое существо, какъ я, не осмѣлилось отвѣчать, не то что вы, безжизненные предметы; неудивительно, что вы дали неправильный отвѣтъ». Исправляя его, она приравниваетъ того, кто сдѣлалъ дѣвушку изъ дерева — къ отцу; кто окрасилъ ее — къ матери; кто далъ ей характеристическіе знаки — къ ламѣ; кто далъ ей жизнь — къ мужу. Ему она и должна принадлежать [1]).

Такъ въ первый разъ нарушено молчаніе Наранъ-Дакини. Надо заставить ее заговорить еще разъ; опять разсказываетъ Викрамадитья. Однажды мужъ и жена проѣзжали у подножья скалы, съ которой раздавался такой пріятный, мелодическій голосъ, что лошади остановились, а жена подумала: хорошо бы мнѣ быть замужемъ за человѣкомъ, у котораго такой пріятный голосъ. Когда оба проѣзжали мимо колодца, жена попросила мужа достать ей воды и столкнула его въ воду, чтобы избавиться отъ него [2]). Возвратившись потомъ по слѣдамъ прельстившаго ее голоса, она находитъ человѣка, покрытаго ранами и нарывами; его голосъ,

---

[1]) Jülg приводитъ литературу этой сказки, разобранной довольно подробно въ моей книгѣ: Вилла Альберти и т. д. стр. 170—184. Сл. Benfey, Pantschatantra, I, § 204, II, стр. 332—4.

[2]) Jülg указываетъ на подобную сцену у колодца въ элегіи Александра Этолійскаго, пересказанной Партеніемъ XIV. См. Hartung griech. Elegiker. Lpz. 1859, II, p. 135—139.

отражаясь отъ утеса, производилъ именно то пріятное впечатлѣніе, которое навело жену на преступныя мысли. Это открытіе ее поразило; она увидѣла въ немъ возмездіе за свой проступокъ, и взваливъ больнаго на плечи, принялась носить его, пока не измучилась и не умерла подъ ношей [1]). Чтò эта женщина — хорошая или дурная? спрашиваетъ подъ конецъ Викрамадитья. Свѣтильникъ рѣшаетъ въ первомъ смыслѣ, но Наранъ-Дакини его поправляетъ; такимъ образомъ она во второй разъ нарушаетъ молчаніе. Викрамадитья уводитъ ее по уговору, освободивъ напередъ 500 заключенныхъ царевичей, и царитъ счастливо съ новой супругой.

Этотъ рядъ вставленныхъ другъ въ друга разсказовъ кончается, какъ и прежде, обычнымъ увѣщаніемъ разскащицы.

Мы переходимъ теперь къ послѣднему **двойному** разсказу, которымъ заключается дошедшая до насъ редакція Арджи-Борджи. Мотивируется онъ такимъ образомъ, что царь приказываетъ главной изъ своихъ женъ — а ихъ было 71 — преклониться передъ престоломъ и такимъ образомъ получить освященіе. Но и ее останавливаетъ одна изъ деревянныхъ фигуръ: супруга высокосвященнаго царя Викрамадитьи, Цицэнъ-Буджэкчи (Tsetsen-Büdschiktschi), никогда не питала, помимо своего мужа, неправедныхъ мыслей. Если ты такова, какъ она, то приступи и прими освященіе, если нѣтъ, то оставь свое намѣреніе.—Затѣмъ она разсказываетъ повѣсть о 71 попугаѣ, гдѣ дѣло идетъ о какомъ-то неизвѣстномъ царѣ и его супругѣ, и ничего о Викрамадитьѣ и его женѣ. Можно думать, что первоначально дѣйствующими лицами были именно они, и слѣдуетъ объяснить естественною забывчивостью сказанія, что они не названы. Или, можетъ быть, этотъ разсказъ не принадлежалъ къ первоначальной канвѣ Викрамачаритры [2])?

---

[1]) Циклъ относящихся сюда сказаній см. у Бенфея, Pantschatantra, I, § 186 (особенно стр. 436—442) и II, стр. 303—306.

[2]) Что слѣдующій затѣмъ разсказъ о 71 попугаѣ относится къ кругу Çukasaptati (64-й разсказъ) замѣчено уже Бенфеемъ, Pantschatantra, I, § 87 и Юльгомъ l. c. Vorwort, стр. XV. Сл. также персидскій Тути-намэ Кадири въ переводѣ Iken'a, стр. 45; турецкій въ переводѣ Rosen'a (Tuti-nameh, I, Achter Abend: Geschichte des Königs und des arzeneikundigen Papagaien) и добавочный разсказъ въ нѣкоторыхъ рукописяхъ Панчатантры, у Бенфея l. c. II, стр. 139—140 (Ein alter Schwan rettet eine schon gefangene Schar von Schwänen).

Однажды заболѣла супруга одного царя, разсказываетъ фигура, и врачи не были въ состояніи излѣчить ее. Замѣтивъ, что она стала поправляться послѣ того, какъ поѣла птичьяго мозга, царь положилъ взимать съ своихъ подданныхъ подать именно этимъ продуктомъ, и, призвавъ къ себѣ птицелова, приказалъ ему подъ страхомъ наказанія достать ему птичьихъ мозговъ, въ количествѣ 71. Птицеловъ разставляетъ сѣти на деревѣ, гдѣ водилось соотвѣтствующее число попугаевъ, затѣмъ на скалѣ, куда переселились попугаи по совѣту своего мудраго товарища. Несмотря на это, они все же попались, потому что пренебрегли послѣднимъ совѣтомъ мудраго попугая — еще разъ перемѣнить мѣсто. Умная птица находитъ средство помочь и въ этой бѣдѣ: пойманные въ сѣти попугаи должны представиться мертвыми; найдя ихъ въ этомъ положеніи, птицеловъ начнетъ бросать ихъ со скалы счетомъ; какъ насчитаетъ онъ 71, тогда пусть всѣ поднимутся и улетятъ. Такъ и случилось: уже всѣ птицы были сброшены, и въ рукахъ охотника оставался одинъ мудрый попугай, какъ паденіе бруска всполохнуло другихъ, лежавшихъ на землѣ безъ движенія, и онѣ улетѣли. Одинъ мудрый попугай остался въ неволѣ; въ досадѣ охотникъ хочетъ убить его, но по уговорамъ пойманной птицы, продаетъ ее за 100 лановъ (унцій) серебра.—Новый хозяинъ до того полюбилъ попугая, что во всемъ съ нимъ совѣтовался и, удаляясь изъ дому на разстояніе 71-го дня пути, поручаетъ ему смотрѣть за женою, чтобы она не спускала его добра своимъ любовникамъ. — Когда мужъ уѣхалъ, и жена готовится уйти на любовное свиданіе, попугай останавливаетъ ее разсказомъ о царѣ Цокту Илагуксэнъ (Tsoktu Ilaguksan) и дочери его Наранъ-Герель (=солнечное сіяніе). Кто только смотрѣлъ на Наранъ, тому выкалывали глаза, кто входилъ въ ея покои, тому перебивали ноги — таковъ былъ жестокій указъ царя. Когда однажды она отправляется на прогулку съ своими подругами, всѣ лавки отперты, товары выставлены на показъ, скотъ гуляетъ на свободѣ, но мужчинамъ и женщинамъ строго наказано окна и двери держать на запорѣ и самимъ не показываться. Не смотря на это предостереженіе, ее все же успѣваетъ увидѣть съ чердака своего дома министръ Саранъ (Ssaran = мѣсяцъ), но и царевна его увидѣла и дѣлаетъ ему знаки, которые жена его истолковы-

ваетъ ему въ томъ смыслѣ, что царевна назначаетъ ему свиданіе, неподалеку дворца, въ цвѣтникѣ, обведенномъ стѣною, подъ деревомъ, что стоитъ особнякомъ. Саранъ отправляется, и жена даетъ ему на дорогу драгоцѣнный камень, потому что человѣку всегда полезно имѣть его при себѣ. Проникнувъ въ садъ, онъ садится у подножья дерева; вскорѣ явилась и царевна и проводитъ съ нимъ ночь до восхода солнца, когда смотритель сада застаетъ ихъ и уводитъ обоихъ въ тюрьму. Здѣсь царевна убѣждаетъ одного изъ стражей принять въ подарокъ драгоцѣнный камень, данный Сарану его женою — но съ тѣмъ, чтобы тотъ пошелъ къ жилищу Сарана, трижды ударилъ въ дверь и трижды прошелся мимо нея. По этимъ признакамъ жена узнаетъ, что мужъ ея въ опасности, проникаетъ въ темницу подъ предлогомъ раздачи пищи узникамъ, отдаетъ царевнѣ большую черную шляпу, бывшую на ней, отчего та получаетъ возможность выйти изъ темницы незамѣченной; сама же остается при мужѣ [1]). Между тѣмъ царь узналъ о случившемся и велитъ привести передъ себя виноватыхъ; но Наранъ Герель между ними не оказалось. Царь уже готовъ выдать Сарану головою смотрителя сада, но тотъ продолжаетъ стоять на своемъ и требуетъ, чтобы царевна поклялась надъ ячменными зернами, что она въ самомъ дѣлѣ не была въ саду. Царь соглашается на это и назначаетъ во всеобщее свѣдѣніе день, когда царевна всенародно принесетъ клятву. Вѣсть объ этомъ доходитъ и до жены Сарана: она убѣждаетъ его вымазаться черной краской, полузакрыть одинъ глазъ, притвориться хромымъ и юродивымъ, и въ этомъ видѣ вмѣшаться въ толпу, которая соберется на судилище—авось царевна тебя замѣтитъ.—Она дѣйствительно замѣтила его, никѣмъ другимъ не узнаннаго, и даетъ своей клятвѣ такую форму, что она никогда не знала ни одного мужчины—кромѣ развѣ вотъ этого юродиваго. — Послѣднему разумѣется никто не вѣритъ. Между тѣмъ она говорила только правду, почему зерна и не поднялись вверхъ, какъ случилось бы,

---

[1]) Сл. Çukasaptati 19 и отрывокъ разсказа у Сомадевы, Kathâsaritsagâra, Die Märchen-Sammlung des Sri Somadeva Bhatta aus Kaschmir, 1-es bis 5-es Buch. Sanskrit und deutsch hrgs. v. H. Brockhaus: 2-es Buch, Geschichte der Devasmitâ, стр. 59. Также Bahar Danush, I, 154.

еслибъ обвиненный далъ ложное показаніе. Вслѣдствіе этого царевна и Саранъ оправданы, а смотритель сада выданъ послѣднему головою [1]).

Таково содержаніе монгольскаго сказочнаго сборника. Его индѣйское происхожденіе можно бы доказать изъ самого содержанія разсказовъ, которое легко прослѣдить до ихъ конечнаго источника—еслибъ мы напередъ не знали, что Арджи-Борджи не что иное, какъ пересказъ индѣйскаго памятника, проникшаго къ монголамъ вмѣстѣ съ буддизмомъ. Какимъ образомъ совершился этотъ переходъ—прямо ли съ санскритскаго оригинала или при посредствѣ какой-нибудь тибетской редакціи — Бенфей не берется разрѣшить. Общее мотивированіе разсказовъ и рамка, въ которую они вставлены, — существенно одни и тѣ же въ монгольской и индѣйскихъ редакціяхъ, сообщенныхъ Ротомъ и Гарсэнъ де Тасси; разница представляется прежде всего въ числѣ разсказовъ, которыхъ въ Арджи-Борджи гораздо меньше. Это объясняется ближе всего неполнымъ составомъ, въ какомъ дошелъ до насъ монгольскій памятникъ; но, можетъ быть, и тѣмъ, что индѣйскій оригиналъ, въ немъ пересказанный, значительно разнился отъ дошедшихъ до насъ индѣйскихъ редакцій. Послѣднее соображеніе подтверждается еще слѣдующимъ обстоятельствомъ: разсказы Арджи-Борджи большею частью несходны съ разсказами печатной Викрамачаритры; то, что въ первомъ передается о молодости Викрамадитьи и еще многія другія подробности—въ послѣднихъ не встрѣчаются вовсе и между тѣмъ разсказаны въ одномъ индостанскомъ, такъ называемомъ историческомъ сочиненіи, заимствовавшемъ свои свѣдѣнія о Викрамадитьѣ изъ какой-то неизвѣстной рецензіи Викрамачаритры. Ясно, что въ этой искомой рецензіи

[1]) См. Benfey Pantschatantra, I, § 186, стр. 457 и слѣд.; также введеніе стр. XXIV—V[1]). — Mongolische Märchen, Erzählung aus der Sammlung Ardschi Bordschi. Ein Seitenstück zum Gottesgericht in Tristan und Isolde etc. hrsg. von B. Jülg. Innsbruck, Wagner, 1867, и рецензіи Либрехта въ Heidelb. Jahrb. 1866, № 59, стр. 934—37 и Comparetti въ Revue critique 1867, № 12, стр. 185—7.— Jülg указываетъ еще для сравненія на сказку Тысячи и одной ночи, ночь 380 - 389 (Weil, Pforzheim, 1842) II, стр. 287, особенно стр. 298, 304—308.

найдутъ себѣ объясненіе особенности монгольскаго Арджи-Борджи и индустанской исторіи. Таково предположеніе и Бенфея; но ничто также не мѣшаетъ предположить эту редакцію очень древней; буддистскій колоритъ, который Бенфей и Шифнеръ открываютъ въ Арджи-Борджи, можетъ быть не болѣе какъ дѣло позднѣйшаго буддистскаго пересказщика, кто бы онъ ни былъ; точно также какъ усиленіемъ брахманизма, еще болѣе позднимъ, объясняется сильная брахманская окраска въ дошедшей до насъ индѣйской редакціи Викрамачаритры. Такого рода построеніе кажется мнѣ болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ противуположная возможность, открываемая Бенфеемъ и поддерживаемая Шифнеромъ: возможность спеціально буддистскаго происхожденія повѣстей о Викрамадитьѣ [1]).

Какъ бы то ни было, если содержаніе Арджи-Борджи основывается на особой редакціи индѣйскаго текста, которую слѣдуетъ предположить во многомъ отличной отъ дошедшихъ до насъ, едва ли возможно повторять за Бенфеемъ, что монгольскій пересказщикъ позволилъ себѣ въ обработкѣ санскритскаго оригинала большія вольности [2]). Чтобы говорить такъ утвердительно, надо бы имѣть передъ собою этотъ оригиналъ, или по крайней мѣрѣ большее число такихъ отрывковъ изъ неизданныхъ редакцій индѣйской Викрамачаритры, къ которымъ можно бы съ вѣроятностью привязать монгольскій пересказъ. Я разумѣю отрывки, сообщенные Вильфордомъ, Лассеномъ и другими. Я уже сказалъ, что санскритская и индустанская рецензіи, съ которыми познакомили насъ Ротъ и Гарсэнъ де Тасси, не могли служить непосредственной точкой отправленія для разсказщика Арджи-Борджи. Слѣдующее изложеніе убѣдитъ въ этомъ еще болѣе. Я, разумѣется, выбираю только тѣ черты, которыя на сколько нибудь развиваютъ и ведутъ далѣе легендарную исторію Викрамадитьи; и, наоборотъ, выпускаю все несущественное, т. е. почти всѣ разсказы. Сильное вліяніе обновленнаго брахманизма сказалось на индѣйскихъ редакціяхъ Викрамачаритры множествомъ разсказовъ о подвижничествѣ, самоотверженіи Викрамадитьи, о его милостяхъ къ брахманамъ. Всѣ эти разсказы, очевидно, позднѣйшаго происхож-

---

[1]) Benfey, Pantschat., I, § 32, стр. 109.

[2]) Th. Benfey, Ardschi-Bordschi въ Ausland 1858 г. № 34, стр. 793.

жденія, они обличаютъ себя своей религіозной тенденціозностью и полнѣйшимъ отсутствіемъ сказочнаго содержанія. Къ легендарной исторія Викрамадитьи они не приносятъ ничего новаго и потому не могутъ интересовать насъ.

Общее мотивированіе въ санскритской редакціи Рота [1]) и индустанской Гарсэнъ де Тасси [2]) то же, какъ и въ Арджи-Борджи: вездѣ разсказы привязаны къ открытію трона Викрамадитьи царемъ Божей (Bhoja, Bhój). Только санскритскій пересказъ начинается своеобразнымъ введеніемъ о томъ, какъ этотъ тронъ достался Викрамадитьѣ и о его послѣдней борьбѣ съ Саливаханой (Çâlivâhana), стоившей ему жизни. Это почти все, что передается существеннаго о судьбѣ главнаго героя. Вотъ это введеніе.

На вершинѣ Кайласы, Пârватû проситъ Сиву разсказать ей какую-нибудь повѣсть. Онъ разсказываетъ ей о подвижничествѣ Бартрихари.—Бартрихари, царь Ужжаинû, получилъ въ даръ отъ одного брахмана плодъ, сообщающій безсмертіе; но жизнь не имѣла бы для него цѣны, еслибъ его супруга Anangasênâ умерла раньше его; оттого онъ и отдаетъ ей плодъ, который отъ нея переходитъ къ ея любимцу, отъ любимца къ другой женщинѣ—и такъ далѣе, пока царь не увидѣлъ его въ рукахъ одной служанки [3]). Онъ подозрѣваетъ жену въ невѣрности и, оплакивая свою судьбу и непостоянство женщинъ, покидаетъ свѣтъ, предоставляя престолъ Викрамадитьѣ (Vikramârka) (гл. I).

Викрамадитья царитъ со славой. Когда аскетическіе подвиги Висвамитры начинаютъ приводить въ трепетъ самихъ боговъ, и, чтобы обольстить его, Индра устраиваетъ небесный праздникъ, гдѣ Bhambhâ и Urvaçî состязаются въ пляскѣ — Викрамадитья призванъ рѣшить между ними вопросъ о преимуществѣ. Въ награду за рѣшеніе Индра даритъ ему тронъ, украшенный драгоцѣнными камнями и покоящійся на 32-хъ женскихъ фигурахъ, головы которыхъ служили ступенями.

---

[1]) Extrait du Vikrama-Charitram et quelques remarques sur cette collection des contes par dr. Rudolf Roth. Journ. Asiat. quatrième série, tome V (1845) p. 278—305.

[2]) Histoire de la litterature hindoui et hindoustani. Paris, 1837—47 2 vv. tome II-d. p. 273—309.

[3]) Сл. Тысячу и одну ночь (Weil) II, 292; Dsanglun, 28.

Вскорѣ послѣ того землетрясенія и небесныя знаменія возвѣщаютъ Викрамадитьѣ рожденіе Саливаханы въ Pratishthâna'ѣ. Мудрецы объясняютъ, что эти явленія знаменуютъ близкую смерть какого-то царя. Тогда Викрамадитья обращается къ нимъ съ такою рѣчью: «О вы, вѣдающіе все божественное! Однажды господь (Сива), довольный моимъ покаяніемъ, сказалъ мнѣ: царь, я къ тебѣ благосклоненъ; попроси у меня какой-нибудь милости, кромѣ безсмертія. Я отвѣчалъ ему: я желалъ бы умереть отъ руки человѣка, который родится отъ двухлѣтней дѣвочки [1]). Богъ обѣщалъ мнѣ это. Гдѣ бы такое дитя могло народиться?» Чтобы открыть это опасное дитя, царь посылаетъ Vêtâla'у, который находитъ въ Pratishthâna'ѣ мальчика и дѣвочку, играющихъ передъ домомъ горшечника. Одинъ брахманъ говоритъ ему, что дѣвочка— его дочь, и что Çêsha, князь змѣй, породилъ отъ нея мальчика. При этомъ извѣстіи самъ Викрамадитья отправляется въ Pratishthâna'у, чтобъ убить Саливахану, но, пораженный жезломъ смерти, умираетъ (гл. II).

Подробности этой борьбы съ Саливаханой сообщаются далѣе въ XXIV главѣ Викрамачаритры, хотя по содержанію своему онѣ непосредственно связаны съ предъидущимъ разсказомъ [2]). Въ городѣ Purandarapuri, въ странѣ Mâлава, жилъ богатый купецъ; созвавъ своихъ четырехъ сыновей, онъ сказалъ имъ: сыны мои, послѣ моей смерти вамъ вмѣстѣ не ужиться; оттого я заранѣе раздѣлилъ имѣніе: подъ четырьмя ножками моей постели закопаны ваши четыре доли; пусть каждый возьметъ свою по старшинству. По смерти отца сыновья начинаютъ рыть землю и находятъ четыре сосуда: въ одномъ была земля, въ другомъ горсть соломы, въ третьемъ — кости, въ четвертомъ — уголья. Объясненія этой загадки наслѣдники не нашли ни въ Pratishthâna'ѣ, ни въ

---

[1]) По W. Taylor'у, Or. Hist. Man. I, 261 (въ извлеченіи изъ Ravipati-Guru-Murti) Kâlî обѣщаетъ Викрамадитьѣ, что онъ умретъ лишь отъ руки ребенка, котораго мать необыкновенно долго носила во чревѣ. Цитата заимствована у Lassen'а, Indische Alterthumskunde II, 882, прим. 1.

[2]) При передачѣ слѣдующей легенды мы пользовались, помимо Рота, пересказомъ Лассена, ib. стр. 882—3, прим. 3. Сл. также Wilford, Essay on Vicramaditya and Salivahana. Ars. Res. IX, p. 128—9.

Ужжаини, у царя Викрамадитьи; вернувшись позднѣе въ Pratishthâna'у, они со столь же малымъ успѣхомъ излагаютъ свое дѣло передъ вельможами города. Тогда подошелъ къ нимъ Саливахана, который все слышалъ изъ дома горшечника; онъ объясняетъ смыслъ загадочнаго наслѣдства: земля въ одномъ сосудѣ означаетъ, что всѣ земли отецъ оставилъ старшему сыну; солома означаетъ, что весь хлѣбъ принадлежитъ второму; кости — скотъ — третьему, уголья — деньги — младшему. Услышалъ о такомъ мудромъ рѣшеніи Викрамадитья и пишетъ въ Pratishthâna'у, чтобы прислали къ нему разгадчика. Но Саливахана отказывается идти; если у Викрамадитьи до него дѣло, пусть придетъ къ нему самъ. Разсердился Викрамадитья, подходитъ съ войскомъ подъ Pratishthâna'у и шлетъ посла за Саливаханой. Тотъ обѣщаетъ выйти къ нему, не въ одиночку, а съ войскомъ, и дѣйствительно выступаетъ изъ города съ войскомъ слоновъ, всадниковъ, пѣшихъ и боевыхъ колесницъ — все это онъ сдѣлалъ изъ глины и потомъ оживилъ [1]). Эта армія была уничтожена Викрамадитьей; но по просьбѣ Саливаханы, Çesha наслалъ змѣй, отъ укушенія которыхъ все непріятельское войско падаетъ мертвое. Между тѣмъ спасшійся въ столицу Викрамадитья умилостивляетъ другого князя змѣй, Vâsuki, и получаетъ отъ него амброзію, чтобы оживить своихъ воиновъ; но подосланный Саливаханой брахманъ успѣваетъ вынудить у Викрамадитьи обѣщаніе — оказать ему всякую милость, какую онъ ни проситъ — и проситъ у него амброзіи. Викрамадитья не можетъ отказатья отъ даннаго слова. О послѣдовавшей затѣмъ смерти Викрамадитьи ничего не говорится въ этой связи; но мы уже знаемъ изъ второй главы Викрамачаритры, что онъ погибаетъ въ борьбѣ въ Саливаханой [2]), хотя и не узнаемъ, какимъ именно образомъ.

---

[1]) Въ рецензіи на языкѣ telinga, которой пользовался Тэлоръ (Taylor ubi supra, p. 250), царь змѣй даетъ Саливаханѣ заговоръ (mantra), который исполняетъ всѣ его желанія. Онъ и пользуется имъ для оживленія глиняныхъ фигуръ.

[2]) Нѣкоторыя подробности находятся въ рецензіи Тэлора, ubi supra p. 250: побѣдивъ войско Викрамадитьи, Саливахана отрубаетъ ему самому голову съ такой силой, что она полетѣла въ Ужжаини, гдѣ найдена и сожжена тайнымъ образомъ. Тоже самое разсказывается и

По смерти Викрамадитьи небесный голосъ велитъ зарыть его тронъ, который лишь много лѣтъ спустя найденъ царемъ Божей (Bhoja). Объ этомъ разсказывается слѣдующее: однажды гуляя, царь увидѣлъ брахмана, который, всякій разъ какъ входилъ на холмъ, поднимавшійся надъ его полемъ, обнаруживалъ великодушныя чувства и предлагалъ царю отъ своихъ плодовъ; и, наоборотъ, сходя внизъ, принимался жаловаться, что царь причиняетъ ему убытокъ. Божа подозрѣваетъ во всемъ этомъ вліяніе какой то сверхъестественной силы и, взойдя на холмъ, самъ испытываетъ ея дѣйствіе. Онъ покупаетъ поле и находитъ подъ возвышенностью тронъ Викрамадитьи; но поднять его возможно лишь послѣ того, какъ, по совѣту царскаго министра, совершено жертвоприношеніе и щедро одарены брахманы. По этому поводу между царемъ и министромъ завязывается разговоръ на тему, какъ счастливъ царь, имѣющій хорошаго совѣтника и умѣющій пользоваться его совѣтами. Въ примѣръ министръ разсказываетъ Божѣ о Нандѣ и Сарадананданѣ [1]). Дальнѣйшіе разсказы 32-хъ статуй мотивируются, какъ и въ Арджи-Борджи, желаніемъ царя возсѣсть на престолъ; но къ легендарной исторіи Викрамадитьи они не приносятъ ничего новаго. Вообще изъ XXXIII главъ сборника только въ 3-хъ можно замѣтить какое-то развитіе дѣйствія, остальныя наполнены набожными прикладами и разсказами о смиреніи и подвижничествѣ героя. Въ цѣляхъ будущаго сравненія я укажу на нѣкоторые изъ нихъ: такъ въ 9-й главѣ разсказывается, какъ Викрамадитья убилъ Ракшаса, который каждую ночь посѣщалъ красавицу Naramohinî и умерщвлялъ всякаго, кого находилъ въ ея домѣ. Въ 11 главѣ опять является Ракшасъ: жители города Пала принуждены каждый день отдавать ему человѣка на съѣденіе; Викрамадитья, движимый состраданіемъ, предла-

---

у Вильфорда, Asiatic researches X, съ нѣкоторыми новыми отличіями, достовѣрность которыхъ еще предстоитъ повѣрить. Убивъ Викрамадитью, Саливахана преслѣдуетъ его войско, но его собственная армія, сдѣланная изъ глины, разсыпается при переходѣ черезъ Narmadâ'у и изчезаетъ въ волнахъ рѣки. О Саливаханѣ мы далѣе ничего не узнаемъ, кромѣ того, что впослѣдствіи онъ самъ изчезаетъ.

[1]) Тотъ же разсказъ повторяется съ значительными измѣненіями въ Kathâsaritsâgara, V, 28—97 (прим. Рота).

ваетъ себя на мѣсто жертвы, и этотъ поступокъ такъ трогаетъ Ракшаса, что онъ соглашается впредь воздержаться отъ подобной пищи. 28-я глава предлагаетъ то же содержаніе, только мѣсто Ракшаса заняла какая-то женская богиня.

Я перейду теперь къ индустанской редакціи Викрамачаритры, или Singhaçan-battici, пересказанной у Гарсэнъ де-Тасси. И здѣсь мое извлеченіе опредѣлится тѣми же соображеніями, какъ и предъидущее.

Разсказъ начинается, какъ и въ Арджи-Борджи, открытіемъ трона Викрамадитьи царемъ Божей (Bhoj). Для потѣхи и прогулокъ царя садовники развели кругомъ города Ujjain цвѣтники со множествомъ самыхъ разнообразныхъ цвѣтовъ; рядомъ съ ними огородникъ насѣялъ огурцовъ въ своемъ полѣ. Когда они принялись и показались плоды, онъ вздумалъ устроить себѣ мѣсто, откуда-бы ему удобнѣе было сторожить ихъ. Среди поля онъ нашелъ небольшое пространство, гдѣ не росла никакая трава; онъ огородилъ его и построилъ на немъ вышку. Когда взошелъ онъ на вышку и глянулъ кругомъ, тотчасъ же принялся кричать: «Нѣтъ-ли здѣсь человѣка, который пошелъ бы во дворецъ и привелъ бы ко мнѣ царя Божу» [1]). Всякій разъ какъ этотъ человѣкъ входилъ на возвышеніе, имъ овладѣвала гордость и онъ произносилъ подобныя рѣчи; но стоило ему сойти, и онъ возвращался въ свое нормальное состояніе. Четыре царскихъ эмиссара, возвращаясь однажды ночью, слышали эти надменныя рѣчи и донесли о нихъ царю; самъ Божа хочетъ въ нихъ удостовѣриться и, спрятавшись вблизи, слышитъ, какъ, взойдя на свою платформу, огородникъ начинаетъ держать такую рѣчь: «Пусть тотчасъ же изгонятъ Ража-Божу изъ его дворца, пусть убьютъ его и отнимутъ у него царство, которое мнѣ принадлежитъ. Это будетъ доброе дѣло и умножитъ вашу славу». На царя эти слова наводятъ такой страхъ, что онъ вмѣстѣ съ эмиссарами спасается бѣгствомъ. Въ эту ночь онъ не могъ спать отъ волненія. На утро спрошенные имъ астрологи и пандиты высказываютъ ему то

---

[1]) Фактъ этотъ разсказанъ нѣсколько иначе въ Araïsch-i-Mahfil; см. переводъ этого отрывка, сдѣланный Бертраномъ въ Journ. Asiat. 4-e série, tome III, p. 355 (примѣчаніе Гарсэнъ де-Тасси).

мнѣніе, что въ указанномъ мѣстѣ огорода, должно быть, зарыто какое нибудь сокровище. Царь велитъ произвести работы, и на показъ выходитъ тронъ, украшенный по угламъ 32-мя фигурами, каждая съ цвѣткомъ лотоса въ рукахъ. Вожа велитъ исправить его, и, выбравъ со своими пандитами благополучный часъ, думаетъ возсѣсть на тронъ; но онъ едва занесъ ногу, какъ всѣ 32 статуи принялись смѣяться, такъ что всѣмъ было видно. Первымъ движеніемъ царя было разбить ихъ; онъ обратился къ нимъ съ гнѣвною рѣчью; но отвѣты одной изъ нихъ, Ratan Manjarî, и уговоры мудраго Бараруха успокоиваютъ его—и начинается, какъ и въ предъидущихъ редакціяхъ, рядъ разсказовъ о доблестяхъ Викрамадитьи, которому, какъ оказывается, принадлежалъ когда-то тронъ. Разсказываетъ въ началѣ фигура, по имени Ratan-Manjarî, о родѣ-племени Викрамадитьи: о томъ какъ онъ воцарился и добылъ себѣ чудный тронъ. Въ городѣ Sâmswayambar царствовалъ Gandarbsaïn, изъ касты брахмановъ. У него было четыре жены изъ четырехъ кастъ: отъ брахманки у него былъ сынъ Brahmanît, отъ кшатріи — три сына: Санкъ (Sank, Sankh), Бикрамъ (Викрамадитья) и Баратъ (Bharat); отъ жены изъ касты ваисья — сынъ Чандр-рака (Chandr-rakhâ),, отъ судры — сынъ по имени Данвантаръ (Dhanwantar). Когда Санкъ воцарился, пандиты объявили ему, что его врагъ народился, что Бикрамъ убьетъ его и завладѣетъ царствомъ. Эти слова возбудили только смѣхъ въ Санкѣ. Нѣсколько дней спустя, когда пандиты наблюдали теченіе звѣздъ, одинъ изъ нихъ сказалъ: я думаю, что Бикрамъ находится гдѣ нибудь по близости; другой прибавилъ, что онъ въ сосѣднемъ лѣсу; третій замѣтилъ: въ этомъ лѣсу есть прудъ, тамъ онъ и пребываетъ со своимъ дворомъ. Тогда поднялся одинъ изъ пандитовъ и, войдя въ лѣсъ, увидѣлъ, какъ на берегу пруда Бикрамъ совершалъ молитву, простираясь передъ статуей Сивы, которую онъ сдѣлалъ изъ земли. Извѣщенный пандитами, Санкъ на слѣдующее утро самъ тайно присутствуетъ при этомъ зрѣлищѣ и, когда Бикрамъ кончилъ молитву, глумится надъ нимъ, оскверняя изображеніе Сивы. Онъ рѣшается извести Бикрама чарами и велитъ позвать его къ себѣ; но Бикрамъ зналъ всѣ науки: онъ избѣгаетъ чаръ и ударомъ ножа самъ убиваетъ своего брата. Такъ воцарился Викрамадитья.

Слѣдуетъ разсказъ о томъ, какимъ образомъ онъ пріобрѣлъ чудесный тронъ. Однажды онъ заблудился на охотѣ, свита отъ него отстала, и онъ не зналъ, куда направить путь. Взобравшись на высокое дерево, онъ увидѣлъ вдали цвѣтущій городъ: крыши домовъ блестѣли при лучахъ солнца, надъ ними носились стаи голубей и коршуновъ. Городъ этотъ ража увидѣлъ въ первый разъ и не могъ удержаться, чтобы не дать себѣ вслухъ обѣщанія—завладѣть имъ во что-бы то ни стало. Услышалъ это Lûtabaran, министръ царя, владѣтеля того города, находившійся вблизи, въ образѣ ворона; негодуя на эти рѣчи, онъ испустилъ испражненіе въ ротъ Бикрама. Это привело его въ ярость; вернувшись домой, онъ тотчасъ-жѐ приказалъ схватить и принести къ нему всѣхъ вороновъ, какіе только попадутся. «Негодные, сказалъ онъ имъ, кто изъ васъ осмѣлился осквернить меня? Если вы мнѣ выдадите виновнаго, я отпущу васъ; если нѣтъ—всѣ вы погибнете». Вороны отвѣчали, что никто изъ нихъ не повиненъ—а взяты они всѣ; если кто могъ спастись, такъ это Lûtabaran, министръ царя Bâhubal'а: онъ—мудрый пандитъ и по своему желанію принимаетъ образъ ворона. Не онъ ли и провинился? По желанію Бикрама, два ворона отправляются за нимъ: «если ты не придешь съ нами, всѣ мы погибнемъ», говорятъ они ему, и Лутабаранъ соглашается идти, потому что не хочетъ обмануть надежды, которую они на него возлагали. Бикрамъ принимаетъ его съ почестями; Лутабаранъ сознается въ своемъ проступкѣ: «когда я увидѣлъ, что ты предаешься гордости, я предался гнѣву, и тогда разумъ меня оставилъ». За тѣмъ онъ принимается разсказывать Бикраму о царѣ Бахубалѣ: онъ исконный властитель этой страны. Gandarbsaïn былъ его министромъ; ты Бикрамъ — сынъ Гандарбсаина—кто въ свѣтѣ тебя не знаетъ? Но пока ража Бахубалъ не дастъ тебѣ помазанія, царство твое будетъ непрочно: если-бы кто зналъ это обстоятельство, ему стоило-бы только возстать противъ тебя, и ты сравнился-бы съ перстью. Мой добрый совѣтъ тебѣ—отправиться къ ражѣ, подъ какимъ нибудь предлогомъ, и оказать ему дружбу; получивъ отъ него помазаніе, ты будешь царствовать незыблемо.

Слѣдуя совѣту Лутабарана, Бикрамъ отправляется вмѣстѣ съ нимъ на поклонъ къ царю Бахубалу. Царь идетъ ему на встрѣ-

чу, сажаетъ съ собой на тронъ, разспрашиваетъ о здоровьѣ и отводитъ ему дворецъ на жительство. Когда по прошествіи нѣсколькихъ дней Бикрамъ обнаруживаетъ желаніе возвратиться, Лутабаранъ совѣтуетъ ему попросить на прощанье у царя Бахубала тронъ, который Mahâdeo далъ Индрѣ, а послѣдній подарилъ Бахубалу. Свойство этого трона такое, что онъ даетъ сидящему на немъ непобѣдимую власть намъ 7-ю островами и 9-ю областями. Множество драгоцѣнныхъ камней инкрустовано въ немъ, его украшаютъ 32 фигуры, отлитыхъ въ форму, послѣ того какъ имъ дали амброзіи, чтобы сдѣлать ихъ причастными къ жизни. Этотъ то тронъ получаетъ Бикрамъ въ подарокъ отъ царя Бахубала, который одаряетъ его бетелемъ и, помазавъ на царство, отпускаетъ домой. Съ той поры Бикрамъ царитъ непобѣдимо; подвластные народы благословляютъ его; непріятели боятся.—Дальнѣйшіе разсказы фигуръ изъ жизни Бикрама отличаются тѣмъже отсутствіемъ содержанія, какое характеризуетъ вообще брахманическія редакціи: сказочный подвигъ замѣнило набожное подвижничество. Я укажу только на повѣсть, которую на семнадцатый день разсказываетъ фигура Сатьявати. — Однажды Бикрамъ возсѣдалъ, подобно Индрѣ, окруженный блестящимъ дворомъ. «Ража Индра, что въ небѣ, знаетъ все совершающееся на землѣ, сказалъ онъ своимъ пандитамъ; съ своей стороны я хотѣлъ-бы знать все, что дѣлается подъ землею». И онъ отправляется навѣстить ражу патала [1]), властителя подземной области, Сешнага (Seschnâg), змѣя съ тысячью головами. Духи, подвластные Бикраму, тотчасъ-же переносятъ его туда. Дворецъ Сешнага горитъ золотомъ и драгоцѣнными камнями, двери въ гирляндахъ изъ лотуса, внутри царитъ счастье.—Свиданіе съ Сешнагомъ и пребываніе Бикрама въ подземномъ царствѣ не представляютъ ничего характернаго, или это характерное утратилось въ разбираемой нами редакціи, руководившейся иными цѣлями—поученія. Въ самомъ дѣлѣ, разсказъ о посѣщеніи темнаго царства приводится здѣсь лишь съ тѣмъ, чтобы выставить на показъ самоотверженіе Бикрама: Сешнагъ

[1]) Patâl-enfer, region sous terre, habitée par les serpents. Прим. Garcin de Tassy.

даетъ ему на прощанье четыре чудодѣйственныхъ рубина, которые могли исполнить всѣ его желанія; Бикрамъ отдаетъ ихъ брахману, просившему у него милостыни.

Мы разсмотрѣли вкратцѣ содержаніе Викрамачаритры въ трехъ редакціяхъ, которыя были намъ доступны въ болѣе или менѣе цѣльномъ составѣ. Еслибъ мы захотѣли извлечь отсюда главныя черты легендарной исторіи Викрамадитьи, пришлось-бы сознаться, что намъ необходимо ограничиться почти что исключительно матеріаломъ Арджи-Борджи—такъ мало существеннаго, въ смыслѣ сказочной біографіи, представляютъ индѣйскія редакціи, переполненныя несказочными элементами. Заключать отсюда къ не-индѣйскому происхожденію разсказовъ Арджи-Борджи, мы не имѣемъ права: если до насъ не дошла въ цѣльномъ видѣ та своеобразная редакція Викрамачаритры, которая была прототипомъ монгольскаго сборника, то сохранились ея отрывки, отдѣльные разсказы, устные, либо заимствованные изъ неизданныхъ рецензій Викрамачаритры, вошедшіе въ хронику, идущіе параллельно съ сказочнымъ содержаніемъ Арджи-Борджи [1]). Это ставитъ внѣ всякаго сомнѣнія вопросъ о происхожденіи послѣдняго и позволитъ намъ воспользоваться имъ, равно какъ

---

[1]) Отрывки одной изъ потерянныхъ редакцій Викрамачаритры сохранились въ книгѣ голландца Авраама Рожера: Gentilismus reserratus 1649, Gouda (голландскій переводъ явился въ Лейденѣ 1651 г.; нѣмецкій въ Нюрнбергѣ 1663: Offene Thür zum verborgenen Heidenthum). Онъ былъ священникомъ въ Paliacatta, на короманедельскомъ берегу, и своими свѣдѣніями о старой Индіи одолженъ короткому знакомству съ брахманами. Его разсказъ о семействѣ Викрамадитьи напоминаетъ индустанскую редакцію у Garcin de Tassy: у брахмана Sandragoupeti четыре жены изъ четырехъ кастъ: отъ брахманки у него сынъ Werraroutsi; отъ кшатріи (Settrea)— *Wicramaarca;* отъ вайсьи (Weinsja)—Betti, отъ судры (Soudra)—Barthrou herri. Betti представляется особенно хитрымъ и мудрымъ, Викрамадитья съ нимъ совѣщается. То, что разсказывается о солнечномъ деревѣ, напоминаетъ XVIII главу санскритской редакціи у Рота. Есть также *судъ о наслѣдствѣ*, совершенно сказочнаго характера: это извѣстный въ сказочной литературѣ Европы споръ о шапкѣ-невидимкѣ, скатерти-самобранкѣ, сапогахъ-скороходахъ. Его рѣшаетъ Викрамадитья, а не Саливахана, какъ въ санскритской редакціи у Рота. Сл. Benfey, Pantschatantra I, стр. 160, Garcin de Tassy l. c. стр. 300—1 (разсказы 6—8 дня).

*

указанными отрывками санскритскихъ редакцій, чтобы изъ разбросанныхъ данныхъ возсоздать ту первоначальную, несложную канву, по которой позднѣйшіе пересказы вывели разнообразнѣйшія легенды о жизни и дѣяніяхъ Викрамадитьи. Главныя черты представляются намъ слѣдующія:

I. Чудесное рожденіе Викрамадитьи; онъ заброшенъ своимъ отцемъ. Мудрое истолкованіе, которое даетъ онъ въ одномъ дѣлѣ, побуждаетъ отца взять мальчика къ себѣ. Къ этимъ мудрымъ рѣшеніямъ, судамъ, которые вершаетъ заброшенный мальчикъ, должны быть, по всему вѣроятію, отнесены и тѣ суды, которые въ введеніи къ Арджи-Борджи рѣшаетъ мальчикъ-пастухъ, сидя на холмѣ, гдѣ зарытъ тронъ Викрамадитьи [1]). Онъ рѣшаетъ ихъ не своей мудростью, такъ думалъ царь Божа, и это сомнѣніе ведетъ его къ раскрытію чудеснаго трона. Очень можетъ быть, что въ первоначальномъ разсказѣ суды рѣшалъ не мальчикъ-пастухъ, въ индѣйскихъ редакціяхъ неловко замѣненный брахманомъ, но самъ юный Викрамадитья. Въ редакціи Рота подобный же судъ приписывается Саливаханѣ — къ содержанію его мы еще вернемся; вообще это одинъ изъ распространенныхъ въ восточной литературѣ мотивовъ, не разъ отражавшійся въ пересказахъ Запада [2]).

---

[1]) Въ легендарныхъ сказаніяхъ о Викрамадитьѣ, вошедшихъ въ хронику индустанскихъ царей Mîr Cher-i-Alî Afsos'a, поводъ къ открытію трона даетъ не брахманъ и не огородникъ, какъ въ доступныхъ намъ индѣйскихъ редакціяхъ Викрамачаритры, а мальчикъ. Râdja-Bhodja встрѣчаетъ, охотясь, мальчиковъ, которые играя выбрали изъ себя царя, министра, начальника полиціи; сидя на холмѣ мальчикъ-царь судилъ и рядилъ, не поднялся даже передъ ражей, и въ его присутствіи (?) рѣшилъ замѣчательно точно дѣло о похищенномъ рубинѣ. Когда Ража-Божа потребовалъ къ себѣ мальчика, и онъ сошелъ съ холма, онъ оказался совершеннымъ ребенкомъ и принялся плакать; снова взойдя на холмъ, онъ становится столь же умнымъ и разсудительнымъ, какъ и прежде. Journ. Asiat. 1844, стр. 354—5.

[2]) Сл. Benfey Pantschatantra, I § 166 и 39 стр. 127—8; Суды царя Harbong'a (Benfey Gött. G. A. 1870. St. 18, стр. 700—703, въ разборѣ книги Elliot, Memoirs on the history, folklore aud distribution of races of the North-western provinces of India. London, Trübner 2 vv.)

Отецъ Викрамадитьи зовется въ Арджи-Борджи Гандарвой (Gandharva), въ индустанской редакціи—Гандарбсаинъ (Gandarb-saïn); и тамъ и здѣсь онъ представляется царемъ, хотя, быть можетъ, первоначально дѣло шло о дѣйствительномъ Гандарвѣ, миѳическомъ существѣ, и только въ антропоморфическомъ пересказѣ Арджи-Борджи явился мотивъ о чудесномъ кушаньѣ, отъ котораго-будто-бы забеременила царица, на смѣну болѣе древняго разсказа — о сверхъестественномъ происхожденіи Викрамадитьи. Это предположеніе подтверждается слѣдующимъ отрывкомъ изъ одной редакціи Викрамачаритры (Vikramôpâkhyâna), приводимой Вильфордомъ [1]). Въ Gurgâramandala жилъ въ лѣсу, между рѣками Çubhramatî и Mahî — риши Tâmralipta, дочь котораго была замужемъ за царемъ Tâmrasena'ой; у нихъ было шесть сыновей и одна дочь по имени Madanarekhâ. Двумъ служителямъ царя былъ въ лѣсу голосъ невидимаго существа, повелѣвавшаго имъ возвѣстить своему господину, чтобы онъ отдалъ за него дочь — иначе ему придется раскаяться. Это былъ голосъ Gandharva'ы, вслѣдствіе проклятія Индры родившагося въ образѣ осла, въ домѣ одного горшечника. Въ доказательство своего могущества, онъ въ одну ночь обращаетъ въ мѣдныя —стѣны города и домовъ. Царь отдаетъ ему свою дочь; однажды ночью мать молодой подсмотрѣла за новобрачными и увидѣла Гандарву въ человѣческомъ образѣ. Она поспѣшила отъискать оставленную имъ ослиную шкуру и сожгла ее. На слѣдующій день Гандарва хватился своей личины; не найдя ея, онъ явился къ женѣ, объявилъ, что проклятіе его кончилось, что онъ долженъ удалиться на небо, оставивъ её и ея служанку беременными [2]). Сама она родитъ сына, котораго назовутъ Викрамадитьей,

---

[1]) Essay on Vicramaditya and Salivahana As. Res. IX, стр. 147—149; Lassen Ind. Alterthumsk. II стр. 802, прим. 1; сл. стр. 760.

[2]) Сходный съ этимъ разсказъ долженъ былъ находиться въ индѣйской редакціи Викрамачаритры, съ которой сдѣланъ былъ персидскій переводъ, извѣстный намъ во французской передачѣ Lescaillier (Le trône enchanté, conte indien, traduit du persan par Lescaillier. New York 1817). Loiseleur Deslongchamps, Essai sur les fables indiennes 1838 pp. 39—41, не приводя содержанія разсказа, сближаетъ его съ повѣстью Панчатантры о сынѣ брахмана Devaçarman, уродившемся

а сынъ служанки назовется Бартрихари. Такъ и случается: жена Гандарвы, въ горѣ по удаленіи мужа, лишаетъ себя жизни, взрѣзавъ себѣ животъ и вынувъ оттуда ребенка; она поручаетъ его женѣ огородника: пусть отнесетъ его въ дальнее мѣсто, не то дѣдъ будетъ искать случая убить его. Послѣднее напоминаетъ непріязненныя отношенія Гандарвы къ только что родившемуся Викрамадитьѣ въ разсказѣ Арджи-Борджи, какъ вообще весь этотъ отрывокъ Викрамачаритры воспроизводитъ съ нѣкоторыми отмѣнами начальныя страницы монгольскаго сборника, иногда пополняя ихъ, иногда объясняя. Такъ напр. намъ становится понятнымъ сожженіе тѣла царя Гандарвы, не совсѣмъ ясно мотивированное въ разсказѣ Арджи-Борджи: первоначально говорилось, вѣроятно, не о сожженіи тѣла, но объ уничтоженіи волшебной личины. Существенно сходную редакцію представляетъ хроника индустанскихъ царей, переведенная Бертраномъ (Journ. Asiat. 1844 p. 239—244): точно также заколдованный въ ослиный образъ, Gandharba-Séna сватается за дочь царя, который здѣсь носитъ имя Râdja-Dhara; у него также два сына Vikramâditya (Vîra-Vikramâditya) и Bhartri, рожденный отъ рабыни; и вообще всѣ обстоятельства дѣла одни и тѣже; самоубійство жены Гандарвы и непріязнь дѣда къ внуку.

Викрамадитья и Бартрихари индѣйскаго разсказа соотвѣтствуютъ во всѣхъ чертахъ Викрамадитьѣ и Шалу монгольской редакціи, такъ что становится вѣроятнымъ предположеніе, что о первыхъ ходили тѣ же разсказы, что и о вторыхъ. Индустанская хроника, которую мы только что приводили (Journ. Asiat 1844 p. 249—50) подтверждаетъ это предположеніе относительно одного эпизода: она разсказываетъ о Vîra Vikramâditya'ѣ, сопровождавшемъ гузератскихъ купцовъ въ качествѣ служителя. Они располагаются на ночлегъ на берегу одной рѣки; ночью раздается вой шакаловъ;

змѣею; онъ женится на дочери другаго брахмана и становится красивымъ юношей, когда отецъ, подсмотрѣвшій его превращеніе, сжигаетъ его змѣиную личину. Сл. Benfey Pantschatantra II pp. 144—148. (Nachtrag z. ersten Buch: 8-e Erzählung) и I § 92, и примѣчанія къ нему ib. II, стр. 532—3, гдѣ можно познакомиться съ обширнымъ цикломъ относящихся сюда восточныхъ и европейскихъ сказаній. См. также Loiseleur Deslongchamps, Essai ib.

одинъ изъ нихъ говоритъ на своемъ языкѣ, что человѣческій трупъ пронесется по рѣкѣ, у него въ поясѣ четыре дорогихъ рубина, на рукѣ перстень съ бирюзой. «Кто вытащитъ трупъ и дастъ мнѣ его на пожраніе, получитъ власть надъ семью климатами». — Это исполняетъ Викрамадитья. О Бартрихари въ этой связи не говорится вовсе; за то я могу указать на индѣйскую легенду о сынѣ Викрамадитьи, очевидно болѣе позднюю, перенесшую на Викрамадитью, что въ старыхъ разсказахъ говорилось о Гандарвѣ, и на двухъ сыновей Викрамадитьи, что прежде приписывалось самому Викрамадитьѣ и его брату, Шалу-Бартрихари. Въ легендарной литературѣ это одинъ изъ обыкновенныхъ пріемовъ: содержаніе осталось то же, только его пріуроченіе подвинулось на одну генеалогическую степень ниже. Вотъ самая легенда [1]): Викрамадитья, сынъ Индры, родится, вслѣдствіе проклятія своего отца, въ образѣ осла въ домѣ одного горшечника; черезъ него онъ передаетъ царю свое намѣреніе — взять за себя его дочь. Условія тѣ же: онъ долженъ обратить городскія стѣны въ мѣдныя, башни въ серебряныя, ворота сдѣлать золотыми и собрать въ одно мѣсто молоко изо всей области. Все это исполняетъ горшечникъ по указаніямъ осла, за котораго и выдаютъ царевну; кромѣ того, онъ еще беретъ въ жены дочь брахмана. По ночамъ онъ принимаетъ человѣческій образъ сверхъестественной красоты, и когда царь сжигаетъ его ослиную шкуру, срокъ его проклятія кончился, онъ возвращается на небо, увѣщая своихъ женъ бѣжать со всѣмъ своимъ добромъ, такъ какъ городъ будетъ скоро разрушенъ. На пути въ Индустанъ дочь брахмана родила сына, котораго она принуждена была оставить въ лѣсу, гдѣ его кормитъ самка шакала; затѣмъ обѣ женщины прибыли въ одинъ городъ, гдѣ дочь короля разрѣшилась отъ бремени сыномъ Врижи. Мальчика, оставленнаго въ лѣсу, подобрали проѣзжіе купцы и назвали его Сакни, т. е. прорицателемъ, потому что онъ предупредилъ ихъ о нападеніи служителей царя ближняго города. Въ этомъ городѣ они оставляютъ Сакни, который находитъ тамъ свою

[1]) См. Account of the Ruins of old Site of Mandavi in Raepur and legend of Vikramâditja's son in Cutsch. By Lieut. W. Postans въ J. of the Asiat. S. of B. VI. Я цитую по пересказу Лассена, Indische Alterth. II стр. 808—10; прим [4]); сл. ib. стр 760 прим. [2]).

мать и подбиваетъ Врижи идти вмѣстѣ съ нимъ въ Ужжаинû. Оба отправляются; прійдя къ одной рѣкѣ, Врижи видитъ какъ по ней плыветъ мертвое тѣло, о чемъ Сакни уже предупредилъ его, и въ рукѣ мертвеца находитъ талисманъ, которымъ онъ овладѣваетъ. — Дальнѣйшее развитіе разсказа пока насъ не интересуетъ; сообщеннаго довольно, чтобы напомнить всякому соотвѣтствующія черты изъ Арджи-Борджи: что тамъ разсказывается о похожденіяхъ Викрамадитьи и его брата Шалу, новая индѣйская сага по очень естественной забывчивости перевела на сыновей Викрамадитьи, Врижи и Сакни, тогда какъ по аналогіи Арджи-Борджи можно заключить, что тѣ же самые разсказы ходили первоначально въ Индіи о самомъ Викрамадитьѣ и братѣ его Бартрихари. Таковъ, по крайней мѣрѣ, долженъ былъ быть разсказъ той ненайденной пока редакціи санскритской Викрамачаритры, которая послужила непосредственнымъ прототипомъ Арджи-Борджи.

II. Борьба царя (отца, брата Викрамадитьи, самого Викрамадитьи) съ демономъ (Schimnus-Mâra-Vetâla). Демонъ одолѣваетъ его и вступаетъ во всѣ его права (овладѣваетъ престоломъ, супругой царя; принимаетъ его-образъ). — Въ новой борьбѣ побѣждаетъ наоборотъ Викрамадитья.

По монгольской редакціи, отецъ Викрамадитьи—Гандарва умираетъ въ то время, какъ готовился отправиться на брань съ демонами—Schimnus. Шимнусъ — это буддійскій Mâra, дьяволъ и олицетвореніе зла. Можетъ быть, вначалѣ разсказывалось, что Гандарва погибаетъ въ борьбѣ съ ними, либо удаляется передъ ихъ насиліемъ. Демоны занимаютъ его престолъ и столицу. Тогда является Викрамадитья, вступаетъ въ борьбу съ полчищемъ враговъ и побѣждаетъ ихъ вождя. — Сюда же долженъ быть отнесенъ и эпизодическій разсказъ Арджи-Борджи о томъ, какъ по смерти одного царя духи умерщвляли всякаго, кого ни изберутъ на его мѣсто, при чемъ Викрамадитья играетъ ту же роль освободителя. Мотивъ въ обоихъ случаяхъ одинъ и тотъ же, и оба разсказа должны быть поставлены въ связи. Въ 9-й и 12-й главѣ санскритской Викрамачаритры (у Рота) похожденія Викрамадитьи съ Ракшасами представляютъ то же содержаніе.

Въ индѣйскихъ пересказахъ Викрамадитья наслѣдуетъ не отцу своему, а брату Бартрихари. По однимъ, онъ убиваетъ

его [1]), по другимъ самъ Бартрихари удаляется въ горѣ по невѣрности жены своей Anangasênâ'ы, оставивъ престолъ Викрамадитьѣ. Такъ по редакціи Рота. Въ другомъ спискѣ Викрамачаритры, которымъ пользовался Лассенъ [2]), это удаленіе сопровождалось такими обстоятельствами: Vetâla овладѣваетъ престоломъ (у Вильфорда цѣлое полчище демоновъ) и убиваетъ ночью всякаго, кого министры выберутъ царемъ. Одному Викрамадитьѣ удается умилостивить его обѣщаніемъ каждодневной жертвы, послѣ чего Vetâla оставляетъ ему престолъ.

Такова, въ сущности, и редакція индустанской хроники Mîr Cher-i Alî Afsos'а. Жена Бартрихари (Râdja Bhartri) названа здѣсь Sîtâ'ой или Bangala'ой; она наущаетъ мужа изгнать изъ царства брата Викрамадитью. Но и самъ Бартрихари вскорѣ удаляется, когда любовныя шашни его жены ему раскрылись. Тогда на беззащитную страну нападаютъ демоны, во главѣ ихъ дэвъ Prithu-Pâla. Они причиняютъ людямъ безконечныя страданія. Prithu-Pâla поѣдаетъ ихъ безъ разбора. Несчастные добились отъ него наконецъ, чтобы онъ опредѣлилъ мѣру своихъ требованій: каждый день ему обрекали одного человѣка, возводили его на престолъ и повиновались ему какъ царю; ночью онъ становился добычей демона. Когда Викрамадитья является на сцену, жребій быть царемъ и жертвой выпалъ на сына горшечника. Викрамадитья вызывается замѣнить его, вступаетъ въ борьбу съ насильникомъ и не только смиряетъ, но и дѣлаетъ его къ себѣ благосклоннымъ, послѣ чего демонъ покидаетъ страну [3]). — Судя по хроникѣ, мы имѣли полное право предположить внутреннюю связь между двумя эпизодами Арджи-Борджи, на которые разбился первоначальный разсказъ о борьбѣ съ демонами.

Наконецъ могла быть еще третья редакція этого сказанія о борьбѣ съ демономъ, гдѣ главная роль была предоставлена Викра-

---

[1]) У Wilford'a As. R. IX p. 152 и Wilkins, Royal Grant at Mongueer, As. Res. I p. 130. Въ индустанской редакціи Бикрамъ точно также убиваетъ своего брата Санка. См. выше.

[2]) Indische Alterthumskunde II p. 804. См. также Wilford ib. p. 152.

[3]) См. Des rois de l'Hindoustan après les Pandavas, trad. du texte hindoustan de Mîr Cher-i Alî Afsos par M. l'abbé Bertrand, въ Journ. Asiat. 1844, pp. 244—248.

мадитьѣ. Не Гандарва и не Бартрихари уступали темной силѣ, а самъ Викрамадитья, который въ концѣ долженъ былъ явиться мстителемъ за самого себя. Такую редакцію позволяютъ предположить указанія, сохранившіяся въ нѣкоторыхъ памятникахъ историческаго характера. Я имѣю въ виду ту же индустанскую хронику, которая ссылается при этомъ на Râdjâvalî и Râdjâtarangînî, исторію кашмирскихъ царей. Правда, здѣсь эта редакція является не самостоятельно, не выключаетъ другія, а выступаетъ, какъ одинъ изъ эпизодовъ борьбы Викрамадитьи съ демонами, какъ ея послѣдній эпизодъ, гдѣ герой погибаетъ. Сколько можно судить по многочисленнымъ легендамъ, которыя далѣе мы привлечемъ къ сравненію, первоначальная легенда не имѣла такого трагическаго исхода и получила его только въ хроникѣ, гдѣ, отнесенная къ концу жизни Викрамадитьи, она представляла удобные мотивы для развязки. Первоначально могло разсказываться такъ, что Викрамадитья только временно уступилъ силѣ и обману, чтобы потомъ взять перевѣсъ. Но я спѣшу перейти къ самому разсказу.

По коварному совѣту одного волшебника (Yogin) Викрамадитья переселяетъ свою душу въ тѣло одного умершаго юноши; этимъ пользуется Yogin, чтобы самому переселиться въ тѣло царя и царствовать въ его образѣ и подъ его именемъ. Этотъ двойникъ зовется Samudra-pâla, т. е. моремъ хранимый: онъ притворяется святымъ человѣкомъ, творитъ чудеса и проповѣдуетъ возрожденіе. Викрамадитья старъ и ему хочется возвратиться къ юности; Samudra-pâla совѣтуетъ ему войти въ тѣло молодаго человѣка, только что умершаго. Викрамадитья дѣлаетъ это и въ то же время Samudra pâla совершаетъ свое переселеніе въ тѣло царя [1]): подъ его видомъ онъ царствуетъ самовластно 54 года, два мѣсяца и двадцать дней.—Разсказъ подобный этому встрѣчается въ персидской передѣлкѣ Викрамачаритры, извѣстной во французскомъ переводѣ Lescaillier (Le trône enchanté) [2]): это показываетъ, что

---

[1]) Ib. p. 358 — 60 съ ссылкой на Râdjâvalî и Râdjâtarangînî. — Wilford, l. c. p. 135—6.

[2]) Мы не могли пользоваться книгой Lescaillier и подобно Бенфею принуждены были довольствоваться указаніями у Loiseleur.Deslongchamps. Essai etc. p. 175-прим. 5.

и въ индѣйскихъ редакціяхъ Викрамачаритры извѣстна была именно эта разновидность сказанія. Что она знакома была монгольскому перескащику Арджи-Борджи и находилась въ его оригиналѣ, я позволяю себѣ заключить изъ слѣдующаго обстоятельства: въ введеніи къ монгольскому сборнику мальчикъ-пастухъ судилъ и рядилъ сидя на холмѣ, гдѣ зарытъ тронъ Викрамадитьи. Припомнимъ содержаніе одного изъ этихъ судовъ: приходятъ двое юношей, совершенно сходные видомъ и ростомъ, выдаютъ себя за одно лицо и претендуютъ на одну и ту же семью, достояніе, на одну и ту же жену. Оказывается, что одинъ изъ нихъ былъ Шимнусъ, принявшій образъ настоящаго юноши. — Выше я высказалъ предположеніе, что суды мальчика-царя должны быть возвращены легендарной исторіи молодаго Викрамадитьи, что первоначально они приписывались ему. Въ судѣ, содержаніе котораго мы передали снова, по всей вѣроятности скрыты черты той же сказочной біографіи: юноша — это Викрамадитья, Шимнусъ, принявшій его образъ, отвѣчаетъ Yogin'у, Самудрапалѣ и т. п.—Весь этотъ циклъ сказаній покоится, по словамъ Бенфея, на индѣйскомъ повѣрьи, по которому чарами можно, по желанію, переселить свою душу въ мертвое тѣло. Такъ въ Панчатантрѣ разсказывается о царѣ Мукундѣ, который держалъ при себѣ неотлучно горбатаго мужа. Министръ, приходившій къ нему на тайное совѣщаніе, заставалъ непремѣнно и горбатаго. Напрасно напоминалъ онъ царю мудрое изреченіе: «что слышало шесть ушей, то не сохранится въ тайнѣ» (verräth sich). Царь обыкновенно отвѣчалъ на это: «совсѣмъ нѣтъ—если при томъ былъ горбатый».—Одинъ святой мужъ научаетъ царя заговору, силой котораго онъ могъ переселяться душою въ чужія тѣла. Вмѣстѣ съ царемъ научился ему и бывшій при немъ любимецъ. Однажды, когда оба были на охотѣ, они увидѣли въ лѣсу мертвое тѣло брахмана; царь пробуетъ надъ нимъ силу заговора, и горбатый улучаетъ время, чтобы войти въ тѣло царя, покинутое его душою. Такъ царь очутился брахманомъ, а горбатый царемъ. За него онъ и принятъ, когда вернулся домой, а брахманъ пошелъ себѣ странствовать; все равно— дома его бы не признали, и никто не повѣрилъ бы ему, еслибъ онъ выдалъ себя за царя.—Между тѣмъ несвязныя рѣчи мнимаго царя-горбача возбуждаютъ въ царицѣ сомнѣнія, которыя она и со-

общаетъ старику-министру. Онъ придумалъ средство, какъ разъискать истину: начинаетъ кормить странную братію, каждому умоетъ ноги и проговоритъ половину стиха: «Что слышатъ шесть ушей, не сохранится въ тайнѣ. Напротивъ, если при томъ былъ горбатый». — Въ числѣ прочихъ странниковъ нашелся и бывшій царь-брахманъ; на половину стиха, которую проговорилъ министръ, онъ отвѣчалъ второй половиной: «Горбатый становится царемъ; царь—нищимъ и бродягой». Такъ они узнали другъ-друга; царица также посвящена въ тайну, и всѣ готовятся вывесть на чистую воду самозванца. Однажды, когда мнимый царь пришелъ къ царицѣ, онъ нашелъ ее въ слезахъ передъ околѣвшимъ попугаемъ. «Неужели не найдется въ городѣ чародѣя, который могъ бы заставить попугая произнести хоть одно слово», сказала она — и обманщикъ тотчасъ же готовъ показать свое искусство: переселяется въ мертвую птицу, а настоящій царь былъ уже на готовѣ и мигомъ переносится въ свое собственное тѣло. Попугай, разумѣется, убитъ [1]).

Разсказовъ, подобныхъ этому, восточныя и западныя литературы представляютъ во множествѣ, и мнѣ едвали что удастся прибавить къ превосходному библіографическому обзору Бенфея [2]). Характеристическимъ моментомъ представляется обыкновенно тотъ, что душа переселяется въ мертвое тѣло, оставивъ свое, которое въ свою очередь иной кто-нибудь оживляетъ своею душою. Такъ въ разсказѣ о Викрамадитьѣ, въ Панчатантрѣ, у Сомадевы, въ турецкомъ Тути-намэ [3]), въ Сорока Визиряхъ [4]) и цѣломъ рядѣ пересказовъ, принадлежащихъ Востоку или вышедшихъ изъ него. Рядомъ съ этой легко было развиться другой редакціи, въ связи съ повѣрьемъ, что чарами можно принять по произволу образъ и подобіе другого человѣка. Бенфей называетъ эту редакцію новеллистической (novellenartig); вмѣсто комедіи ошибокъ и обмана, мы получаемъ сказку о двойникахъ-менэхмахъ. Сюда принадле-

---

[1]) Benfey Pantschatantra II, Nachtrag zum ersten Buch, 1-e Erzählung pp. 124—27.

[2]) Ib. I, § 39.

[3]) Rosen, Tûtînâmeh. I, p. 258.

[4]) Die vierzig Veziere etc. von Behrnauer 38 Nacht, pp. 321—24 (Der König als Papagei).

житъ, безъ сомнѣнія, эпизодъ монгольскаго сборника, на который мы только что указали: о двухъ юношахъ, столь похожихъ другъ на друга, что Арджи-Борджи не въ состояніи разсудить между ними, кто правъ, кто виноватъ. Тотъ же разсказъ встрѣчается и въ Сукасаптати 3, гдѣ кто-то получилъ отъ богини чудесную способность принимать образъ другого человѣка, которою пользуется, чтобы присвоить себѣ собственность и жену другого. Турецкій Тути-намэ воспроизводитъ тотъ же мотивъ въ повѣсти о юношѣ, который подражалъ Мансуру [1]). Подобная разновидность сказанія должна была довольно рано проникнуть къ евреямъ, гдѣ она привязалась къ талмудическому образу царя Соломона. Съ этой редакціей намъ еще предстоитъ познакомиться подробнѣе. Отъ Евреевъ она перешла въ томъ же историческомъ пріуроченіи въ библейскія легенды мусульманъ; отъ мусульманъ въ Европу, гдѣ, начиная съ легенды Gesta Romanorum, она произвела цѣлую литературу пересказовъ и передѣлокъ [2]). Послѣдній актъ перехода — черезъ мусульманъ въ Европу — Бенфей считаетъ несомнѣннымъ. Наше дальнѣйшее изслѣдованіе, назначенное указать на возможность другихъ путей перехода, должно во всякомъ случаѣ предостеречь отъ всякихъ исключительныхъ гипотезъ въ разборѣ вопроса о странствующихъ сказаніяхъ. Каждый, вновь открывающійся фактъ нетолько можетъ измѣнить частности гипотезы, но и въ большинствѣ случаевъ потребуетъ новаго, самостоятельнаго разрѣшенія. Какимъ образомъ напр. совмѣстится съ мусульманской теоріей малороссійская сказка о Гордомъ Царѣ [3]), которую, по нашему мнѣнію, необходимо поставить въ связи съ разбираемымъ нами цикломъ? Вотъ содержаніе сказки: Въ нѣкоторомъ царствѣ, въ нѣкоторомъ государствѣ, жилъ себѣ царь, да такой гордый, что не приведи Господи! Кто бы ему что̀ не посовѣтовалъ, что̀ бы не говорилъ — никого не послушаетъ, а дѣлаетъ все, что̀ только ему на думку спадетъ. Разъ идетъ онъ въ цер-

[1]) Rosen. II, 15 seqq.

[2]) Сл. напр. LI enxemplo въ Conde Lucanor (Мадридск. издан. въ Escritores en prosa anteriores al siglo XV).

[3]) И. Рудченко. Народныя южнорусскія сказки. Кіевъ, 1869 — 70, 2 выпуска; вып. 2-й, № 36 (пересказано въ Вѣстникѣ Европы 1871, № I, стр. 451—454). Русскій пересказъ (безъ развязки) у Аѳанасьева, Народныя русскія легенды, стр. 172—176.

ковь. Слушаетъ — попъ читаетъ святое письмо. Какое-то тамъ слово ему не понравилось. Послѣ службы идетъ царь домой и велѣлъ попа привести. Приходитъ попъ. — «Какъ ты смѣлъ читать такое-то и такое мѣсто?» — Какъ же не читать, говоритъ, когда написано! — «Такъ чтó же что написано? Этакъ будетъ написано не знать что, такъ ты и то будешь читать? Чтобъ ты это мѣсто замазалъ, — и больше читать не смѣй.» — Попъ началъ было отказываться, но царь и слушать не хочетъ; даетъ ему три дня сроку: «а на четвертый день явись ко мнѣ — и не сносить тебѣ головы на плечахъ». — Вотъ ужь и третій день кончается, — а попъ и самъ не знаетъ, чтó дѣлать? Заснулъ и видитъ во снѣ: стоитъ въ головахъ ангелъ и говоритъ: «не бойся ничего: Богъ меня послалъ на землю боронить тебя!»

На другой день утромъ собрался царь на охоту. Видитъ: олень выскочилъ изъ-за куста. Царь за нимъ, погналъ коня — вотъ, вотъ догонитъ. Тутъ рѣка на дорогѣ. Олень въ воду; царь одежду съ себѣ, да себѣ въ воду. Плавать умѣлъ хорошо, думалъ — догонитъ. А олень переплылъ на берегъ, и царь разомъ съ нимъ, да только хотѣлъ его за рога, — а оленя и не стало... (То былъ ангелъ). Царь удивился, смотритъ туда, сюда: гдѣ-то олень дѣвался? Видитъ: на томъ берегу кто-то одѣвается въ его одежду, садится на его коня и трогаетъ. Царь думаетъ, что то воръ, а то былъ тотъ самый ангелъ. Принялъ онъ на себя обличье царя, догналъ охотниковъ и поѣхалъ съ ними домой. Пріѣхалъ. Никто и не догадывается, что то не царь, а ангелъ. Когда вечеромъ приходитъ къ нему попъ, да и говоритъ: «Воля твоя, царь, голову мою снять; не пристану я на то, чтобъ выкинуть и слово изъ святаго письма!» А царь ему: «Ну, слава Богу, — теперь я знаю, что въ моемъ царствѣ есть такой попъ, что твердо стоитъ зà слово Божіе. Дѣлаю тебя наистаршимъ архіереемъ». Тотъ поблагодарилъ и пошелъ себѣ удивляясь, и всѣ удивляются, чтò такое съ царемъ сталось. Такой сталъ тихій да серьёзный: по охотамъ не разъѣзжаетъ, а все ходитъ да разспрашиваетъ, — гдѣ какая неправда, на все самъ обращаетъ вниманіе, вездѣ судъ справедливый дѣлаетъ.

А настоящій царь между тѣмъ остался въ лѣсу, голый. Идетъ себѣ, ноги поискалѣчилъ, тѣло поисцарапалъ. Приходитъ на одинъ

кирпичный заводъ, на другой, на третій; люди смиловались надъ нимъ, накормили его, одѣли, но никто не призналъ его, и когда онъ сталъ называть себя царемъ, то прогнали его и даже поколотили. Подъ конецъ становой хватаетъ его, какъ безпаспортнаго. Въ тюрьмѣ, на распросы старшаго, онъ опять выдаетъ себя за царя. Тутъ всѣ порѣшили, что онъ сумасшедшій, да и выгнали изъ тюрьмы: для чего по пусту царскій хлѣбъ переводить. И пошелъ онъ плутать по бѣлу свѣту.

Черезъ три года выходитъ царскій указъ: чтобы на такой-то день всѣ сходились къ царю обѣдать, и богатые и убогіе, и попы и мужики. Приходитъ и тотъ царь несчастный. Самъ царь-ангелъ съ министрами всякіе напитки и кушанья разноситъ, а тому царю несчастному вдвое противъ другихъ—накладываетъ и наливаетъ; а какъ начали люди расходиться, онъ сталъ въ воротахъ съ мѣшкомъ денегъ, всѣмъ даетъ по гривнѣ, а тому царю несчастному далъ три гривны.

Черезъ три года царь снова дѣлаетъ обѣдъ, который сопровождается тѣми-же обстоятельствами, какъ и прежній. На третій разъ, опять черезъ три года, когда люди наѣлись, напились и стали расходиться—хотѣлъ себѣ идти и тотъ царь несчастный—но царь-ангелъ его остановилъ, повелъ его къ себѣ во дворецъ, да и говоритъ: «это тебѣ Богъ присудилъ, чтобы ты девять лѣтъ искуплялъ свою гордость; а меня послалъ, чтобъ я научилъ тебя, какъ царь долженъ любить людей. Ну, теперь ты, бѣдствуючи, да намаючись по свѣту, набрался немножко разуму, — то гляди, чтобъ хорошо народомъ правилъ! Съ этого часу ты будешь снова царемъ, а я полечу къ Богу на небо». Да говоря это, велѣлъ ему умыться да побриться,—борода у него отросла, будто у пасѣчника,—да далъ ему царскую одежду и говоритъ: иди теперь,—тамъ въ покояхъ сидитъ царская честная бесѣда,—иди туда, то тамъ никто и не узнаетъ, что ты тотъ самый, что нищимъ шатался. Пускай тебѣ Богъ поможетъ во всемъ добромъ! Да какъ сказалъ это ангелъ, то и не стало его,—только одежда осталась.

Кому знакомо содержаніе Gesta Romanorum, тотъ легко признаетъ въ малороссійской сказкѣ поразительное сходство съ легендой о гордомъ цесарѣ Іовиньянѣ, который былъ наказанъ тѣмъ, что лишился своего царства и наружнаго вида; онъ превратился

въ нищаго, и никто не узнавалъ въ немъ царя, образъ котораго принялъ его ангелъ-хранитель; только искреннее покаяніе возвратило ему милость божію.—Содержаніе очевидно тоже самое. Gesta Romanorum, какъ извѣстно, были въ средніе вѣка однимъ изъ распространенныхъ сказочныхъ сборниковъ, который часто переводился, между прочимъ, на польскій языкъ; съ послѣдняго онъ былъ переведенъ и на русскій уже во второй половинѣ XVII вѣка [1]). Ничто не мѣшаетъ предположить, что русскій или даже польскій литературный пересказъ могъ проникнуть въ народъ (сказка записана въ Кіевской губерніи въ Васильковскомъ уѣздѣ), обставиться тамъ подробностями русскаго быта и мѣстныхъ отношеній, и черезъ два столѣтія вернуться къ намъ совершенно народной сказкой, въ которой никогда бы и не признать ничего чужаго, еслибъ наука не раскрыла намъ, что лучшая мѣрка оригинальности—сравненіе, распространенное на возможно большее количество фактовъ, похожихъ или только предполагающихся сходными. Разумѣется, съ переходомъ въ народъ, легенда утратила благочестивый колоритъ, тотъ оттѣнокъ поучительности, который столь ясенъ въ латинской легендѣ, гдѣ онъ даже развился въ особый отдѣлъ, резюмирующій назидательный выводъ разсказа, moralisatio. О покаяніи царя не говорится ни слова, а на немъ-то построено все окончаніе легенды; и наоборотъ развязка проведена особымъ сказочнымъ путемъ, на который тамъ не встрѣчается намека. Я имѣю въ виду пиры, на которые царь-ангелъ сзываетъ бѣдняковъ, причемъ необходимо является и царь нищій. Развязка можетъ быть совершенно случайная, т. е. случайно подобранная къ данному разсказу изъ многаго множества возможныхъ сказочныхъ положеній. Зачѣмъ только напоминаетъ она намъ такъ близко разсказанную нами повѣсть Панчатантры о превращенномъ царѣ, гдѣ также сзывается на кормленіе странная братія, что даетъ поводъ узнать царя [2])? Ужь не было ли у пер-

---

[1]) А. Пыпинъ. Очеркъ литер. исторіи и т. д., стр. 183; стр. 185: «прикладъ о гордомъ цесарѣ Евинянѣ и о его испаденіи» и т. д. Другую литературную передѣлку того же сказанія (встрѣчающуюся въ ркпс. XVII и XVIII вв.) представляетъ «повѣсть о царѣ Аггеѣ и како пострада гордостію» у Аѳанасьева. Нар. Русс. Лег., стр. 84—87.

[2]) Сл. ту же черту въ 1001 ночи, пер. Weil'я. II, 311.

ваго русскаго разсказщика какой-нибудь особой редакціи Gesta Romanorum, гдѣ эта повѣсть могла быть передана съ отмѣнами, приближающими её къ восточнымъ подлинникамъ? Можетъ быть также, что о Gesta Romanorum не слѣдуетъ говорить въ данномъ случаѣ, и слѣдуетъ говорить о какомъ-нибудь другомъ источникѣ южно-русской сказки. Но тогда о мусульманской гипотезѣ не можетъ быть и рѣчи.

III. Бесѣды Викрамадитьи съ загадочнымъ существомъ, исполненнымъ мудрости. Въ болѣе опредѣленныхъ чертахъ невозможно резюмировать этотъ эпизодъ, стоящій въ легендѣ Викрамадитьи какъ-то отдѣльно отъ цѣлаго. Невозможно потому въ особенности, что самый эпизодъ сохранился лишь въ двухъ пересказахъ, монгольскомъ и индустанскомъ [1]), и притомъ въ столь разнообразныхъ рецензіяхъ, что общее между ними поневолѣ ограничивается лишь самыми широкими очертаніями. Въ Арджи-Борджи такимъ загадочнымъ существомъ является Дакини (Dakini), въ индустанскомъ разсказѣ—царь Бахубалъ. Тамъ и здѣсь роль посредника, открывающаго Викрамадитьѣ существованіе Дакини или Бахубала, играетъ провинившійся передъ Викрамадитьей министръ; тамъ и здѣсь свиданіе послѣдняго съ таинственнымъ совопросникомъ кончается къ общему удовольствію обоихъ.—Еслибы мы хотѣли теперь же воспользоваться тѣми пересказами, которыми отразился этотъ эпизодъ легенды въ преданіяхъ евреевъ, эѳіоплянъ, мусульманъ и позднѣе въ литературахъ европейскихъ народовъ, мы могли бы наполнить болѣе существенными подробностями тощую канву, къ которой свелся для насъ разбираемый эпизодъ легенды, и, можетъ быть, возстановить его первоначальное содержаніе. Но для этого необходимо было бы принять за доказанную, связь между индѣйскими легендами о Викрамадитьѣ и тѣми многочисленными разсказами другихъ литературъ, которые, воспроизводя тоже содержаніе, прикрылись другими именами и обставлены иными историческими отношеніями. Это доказательство я и думаю представить въ слѣдующихъ главахъ. Я остановлюсь прежде всего на сказаніяхъ о Соломонѣ, на котораго,

---

[1]) Я говорю лишь объ извѣстныхъ мнѣ редакціяхъ Викрамачаритры; переводы на языки бенгальскій, telougu и mahrat мнѣ недоступны.

какъ замѣчено мною выше, перенесено множество чертъ изъ легендарной исторіи Викрамадитьи. Ходъ изслѣдованія удобно опредѣлится тремя эпизодами, въ которыхъ резюмировалась для меня эта исторія: 1) дѣтство Викрамадитьи и его суды; 2) борьба съ демономъ и что отъ этого произошло; 3) бесѣда съ мудрымъ собеседникомъ.—Главные пути историческаго перехода легенды съ востока на западъ опредѣлены заранѣе самымъ именемъ Соломона: главная посредствующая редакція предполагаетъ вліяніе библіи. Болѣе мелкія историческія отношенія выяснятся, насколько это возможно, въ самомъ ходѣ изслѣдованія.

II.

Дѣтство Соломона въ русскихъ сказаніяхъ. Его суды въ легендахъ востока и запада.

Въ одной русской повѣсти о дѣтствѣ Соломона разсказывается слѣдующимъ образомъ[1]): Соломонъ сынъ Давида и Вирсавіи, самой любимой изъ 30 женъ царя[2]). «И какъ будетъ Соломонъ девяти недѣль, и нача глаголати отцу своему, царю Давиду отъ своей мудрости: «Великій государь мой батюшка, царь Давидъ Іесіевичь! что есть сіе гаданіе мое? Въ нѣкоемъ градѣ бысть царь вельми славенъ зѣло, и бысть у него въ полатѣ 30 птицъ павлиновъ златоперыхъ: изъ тѣхъ павлиновъ по одной бралъ и съ ними потѣшался у себя въ полатѣ своей; изъ тѣхъ птицъ едина

---

[1]) Повѣсти о царѣ Соломонѣ у Тихонравова въ Лѣтописяхъ русск. лит. и древн., т. IV; я имѣю въ виду въ особенности вторую повѣсть (стр. 121 — 147), напеч. по рукоп. начала XVIII в., съ картинами, принадлежащей И. Е. Забѣлину. Я могъ также пользоваться копіей съ тойже ркп., обязательно сообщенной мнѣ А. Н. Пыпинымъ.

[2]) (Соломонъ) «по древнему закону имѣлъ женъ много, 30 царицъ, 70 наложницъ дѣвицъ красныхъ». Тихонр. ib., стр. 121. Кн. Царствъ III, 11, 3: «и быша ему женъ началныхъ седмь сотъ и подложницъ триста». Сл. Лавр. лѣт. (П. С. Лѣт. I, 34): «бѣ-бо, рече, у Соломона женъ 700, а наложницъ 300» и Оболенскаго предисловіе къ Лѣтописцу Переяславля Суздальскаго (Временникъ за 1851 г., кн. 9), примѣч. 6-е, съ выдержкой изъ лѣтописца: «и бысь ему женъ веденицъ 7 сотъ, а хотей 300». Сл. тоже преданіе у мусульманъ. Hammer, Rosenöl I, 154.

*

птица зѣло царю полюбилась и мила, и та птица златоперая пава не восхотѣ съ павлиномъ совокупитися и потопталася съ невѣжливою мякиною птицею з гусемъ». Давидъ не понимаетъ этихъ загадочныхъ словъ, значеніе которыхъ раскрывается изъ слѣдующаго эпизода: «И во едино время бысть дѣтищу Соломону въ полатѣ, спящу ему въ колыбели, и ту нощь пріиде къ матери его, Вирсавіи царицѣ, посацкой человѣкъ, евреинъ, и нача ея цаловати, глаголюще: «Госпоже, благородная царица Вирсавія! вельми ты мнѣ люба и мила, токмо боюся сего царевича Соломона: не престаетъ онъ мнѣ видѣться во (снѣ)». И рече ему царица Вирсавія: «Господине мой любезный! аще ты сего отрока сына моего боящеся и не хощеши со мною любовь творити, и азъ его сегоже часу погублю, дамъ ему отраву смертную». И какъ царица нача блудное дѣло съ тѣмъ мужикомъ творити, и царевичь Соломонъ изъ колыбели выскочилъ вонъ и закричалъ великимъ гласомъ: «О несытый посацкій мужикъ! не по себѣ еси ты виноградъ щиплешь и садъ батюшкинъ царской крадешь и чужую ниву орешь и на краденой кобылѣ ѣздишь». Сказавъ это, онъ побѣжалъ къ своему «сбережатому боярину» Ачкилу [1]), которому отданъ былъ на воспитаніе, легъ около него и неутѣшно плакалъ. «И вставъ царевичь Соломонъ и поиде ко отцу своему царю Давиду и поклонися ему и рече: «Отче мой, государь царь Давиде! что сіе бысть тому винограду, зѣло цвѣтущу всякими цвѣти различными? всѣ древеса цвѣтоша винограда того, а плода отъ нихъ никогда не было; въ томъ же садѣ бысть древо вельми украшенно паче всѣхъ тѣхъ виноградныхъ древъ, и берегъ его царь вельми; и то древо принесе ему плодъ — едино червленно яблоко, и царь положи его на златое блюдо и зритъ на него и тѣмъ себя утѣшалъ. И единымъ днемъ царь тѣшился самъ яблокомъ и положи въ златый ларецъ до утра; и во едино время учинися въ виноградѣ томъ и, стражемъ винограда того уснув-

[1]) Въ другихъ редакціяхъ той же повѣсти: Чкалъ (Лѣтоп. русск. лит. iѣ. I. Повѣсть царя Давида и сына его Соломона премудраго), Ичкалъ (Памятники старинной русск. литер. III: Повѣсть царя Давида и сына его Соломона и о ихъ премудрости); Ичникъ, Ичкилъ, Ичкило по ркпс. Барсова, о которой см. ниже.

шимъ, и внезапу вскочи въ виноградъ той смердящій скотъ козелъ и погрызе у винограда любимое древо и оскверни его слинами вонучими?» И рече царь Давидъ сыну своему Соломону: «Мудра вельми твоя рѣчь, сыне мой Соломоне: вся ея разумѣю, токмо древа сего единаго не могу разумѣти». И рече царевичь Соломонъ: «Государь мой батюшка Давидъ! се моя премудрость (рече), буду тебѣ толковати въ предъидущія лѣта возраста моего». И бысть Соломонъ возраста своего трехъ лѣтъ: играющу ему со отроки, боярскими дѣтьми, и нача изъ древа вѣски дѣлати и положи во единъ вѣсокъ на блюдѣ серебряномъ злато, а на другой вѣсокъ на блюдѣ калъ песій....., и перетянулъ калъ треми златники тяжеле злата. И вопросила его мати его: «Почто, сыне мой Соломоне, тако твориши?» И рече ей царевичь Соломонъ: «Азъ есть сіе тако творю: что на блюдѣ злато, то есть всякія жены разумъ таковъ легокъ, что худше и песія калу; у всякія жены власъ долгъ, а умъ коротокъ». И мать ему противъ тѣхъ рѣчей ничего не отповѣдала, только аки звѣрь лютый скрыхнула зубы своими и поиде ко царю въ полату».

Она рѣшилась извести сына: поручила одному ближнему боярину разъискать подъ рукой мальчика, который бы видомъ походилъ на Соломона; имъ она думаетъ подмѣнить царевича, а дядькѣ Соломона, Ачкилу, велить отвести ребёнка къ теплому морю, тамъ заколоть его на берегу и тѣло бросить въ море, а сердце испечь и принесть ей. Только послѣ страшныхъ угрозъ со стороны царицы соглашается Ачкило исполнить порученіе; со слезами на глазахъ сообщаетъ онъ о немъ Соломону, который успокоиваетъ его. Вмѣстѣ они идутъ къ теплому морю; на пути Соломонъ указываетъ Ачкилу, какъ выйти изъ бѣды: пусть заколетъ пса и сердце его принесетъ матери — она и съѣстъ его, будто сыновнее; самъ же онъ пойдетъ, куда глаза глядятъ, «въ дальныя незнаемыя грады, веси, питатися Бога ради». Ачкило все исполнилъ, какъ сказано [1]); между тѣмъ, найденъ и маль-

[1]) Въ калмыцкой поэмѣ Goh-Tschikitu супруга хана, женскій демонъ, принявшій образъ красивой дѣвушки, хочетъ извести дѣтей хана отъ первой жены: сына Goh-Tschikitu и дочь Aerdäni Zäzäk. Сказавшись больною, она говоритъ, что только сердце и легкія дѣтей могутъ излѣчить её. Отецъ соглашается; но дѣти два раза спа

чикъ, точь въ точь похожій на Соломона, сынъ градскаго кузнеца Ѳліады; его-то Вирсавія и выдаетъ за своего сына; но такъ-какъ онъ не былъ такъ мудръ, какъ Соломонъ, и Давиду это могло показаться за диво, царица велитъ сказать ему, что сынъ его милый «немоществуетъ зѣло люто нѣчто во умѣ своемъ мудромъ, иступи ума и бысть безгласенъ».

А царевичъ Соломонъ, шествуя по берегу теплаго моря, пришелъ въ нѣкую весь, гдѣ нашелъ старика крестьянина, молотившаго на гумнѣ съ своими треми сыновьями. Здѣсь онъ поселился и тотчасъ же выказываетъ свою мудрость, творитъ свой первый судъ. Крестьянинъ думаетъ раздѣлить свое имѣніе между сыновьями. «Чада моя возлюбленная! азъ есть старъ, и мати ваша при смерти лежаше; и азъ житіе свое вамъ хощу раздѣлити, чтобы по смерти моей межь вами злобы не было... Послушайте мене и моихъ словесъ. Аще кто повѣдаетъ мнѣ злату и сребру цѣну, отъ чего сотворено и чимъ сіе взято, тому злато и сребро; а который мнѣ отвѣщаетъ о конехъ, который конь всѣхъ честнѣе и которая скотина человѣка богатѣетъ и еще скажитъ мнѣ: съ которою скотиною человѣкъ говоритъ и въ которой скотинѣ человѣкъ опочиваетъ: — тому и скотина вся; и еще кто отповѣдаетъ мнѣ: сколько въ которомъ-хлѣбѣ зеренъ, тому и хлѣбъ весь». — Когда дѣти не могутъ отвѣтить на вопросы

сены отъ смерти служителями, которые обманываютъ мачиху, принося ей сердце и легкія собаки. Впослѣдствіи Goh-Tschikitu возвращается изъ изгнанія и убиваетъ демона. См. B. Bergmann, Nomadische Streifereien unter den Kalmüken, 4-r Theil: Goh-Tschikitu, eine Religionsurkunde etc.; особенно стр. 58 и 64.— Въ соломоновой сагѣ это употребленіе въ пищу части какого-нибудь животнаго — несомнѣнно древняя черта. Въ латинскомъ діалогѣ Соломона и Маркольфа она также встрѣчается, только въ другомъ примѣненіи. Соломонъ спрашиваетъ Маркольфа: «Unde tibi versutia haec venit? Marc. respondit: Tempore David patris tui, cum essem infantulus medici patris tui, quodam die pro agendis medicinis unum vulturem acceperunt: et cum singula membra necessitatibus expendissent, Betsabea mater tua cor illius accepit, et super crustam ponens, in igne assavit, ac tibi comedere dedit, mihique qui tunc in coquina eram, crustam post caput projecit. Ego vero crustam (corde) vulturis perfusam comedi: et inde, ut spero, versutia mea venit, sicut et tibi pro cordis comestione sapientia». Ср. также Benfey, Pantschatantra I, §·175.

отца, Соломонъ помогаетъ имъ, подъ условіемъ, чтобъ они называли его старшимъ братомъ. Онъ велитъ прежде всего кинуть жребій, по которому большему сыну достался хлѣбъ, среднему—золото и серебро, меньшему — кони и скотина. Затѣмъ онъ толкуетъ порядку загадки старика. «Злато сотворено отъ царскихъ очей: всему богатству царь злато украшеніе, всякаго человѣка честь; а сребро отъ неправды и изда есть: единаго человѣка богатитъ, а другаго разоряетъ; сія есть,—разбой и татьбу подымаетъ, тѣло веселитъ, а душу его во адъ сводитъ, въ муку вѣчную».—«Человѣкъ говоритъ со скотомъ съ конемъ, онъ какъ ржетъ; возникъ всякое число работаетъ на немъ или ино что творитъ, а покаряются кони коню ослятѣ, что онъ всѣмъ конемъ глава. А въ скотину человѣкъ живъ входитъ и паки исходитъ, то есть скотъ овенъ; сего людіе всякого заколаютъ, а мясо снѣдаютъ, а въ кожу весь облачается и главу, и руцѣ и нозѣ; потомъ человѣкъ въ нея входитъ и паки исходитъ, когда на опочивъ разоблачится; потомъ человѣкъ опочиваетъ на скотинѣ: крылатыхъ гусей человѣцы убиваютъ, мясо снѣдаютъ, а перія употребляютъ,—перины дѣлаютъ и на нихъ опочиваютъ».—«Счетъ хлѣбу твоему у человѣка зубы во ртѣ: сколько человѣкъ зубами откуситъ хлѣба,—сколько было зеренъ въ кускѣ, по стольку и пожуетъ: много укуситъ, много и жуетъ, только безъ хлѣба ниже».

Пораженный мудростью мальчика, крестьянинъ «падъ на ногу Соломону царевичу и съ женою своею и съ дѣтьми, и вопроси его о имени. И рече Соломонъ: «Имя мое— Разумникъ нарицаюся». И нарече его крестьянинъ въ дому своемъ быти наставникомъ, и бысть радость велія въ дому крестьянскомъ о царевичѣ Соломонѣ....»

«И началъ царевичь Соломонъ суды творити: собравъ крестьянскихъ дѣтей множество отроковъ, а самъ царемъ у нихъ бысть; а иныхъ дѣтей воеводами поставляюще, а иныхъ въ судіи; а иныхъ служивыми людьми постави и служебники. И потомъ возгради себѣ градъ въ древесѣхъ плетеныхъ вельми мудро; и посылаше тоя веси жители многія и начальники и помѣстники; и узрѣвше людіе Соломонову мудрость... и начаша къ нему приводити дѣтей своихъ въ наученіе витежскому дѣлу, и собрашася къ нему всякихъ дѣтей многое множество».

Когда умеръ старикъ крестьянинъ, онъ заказалъ своимъ дѣтямъ держать Соломона въ чести, какъ наставника и учителя. Черной работы онъ не зналъ, а работать ему хотѣлось; онъ и предложилъ братьямъ: «стану азъ вамъ скотину вашу и кони пасти... Взя скотину и кони и погна въ поле. И бысть вещь предивная, яко кони и скотину пасти день, а къ вечеру суды судить войску своему и со отроки крестьянскими игры творяще».

Между тѣмъ Давидъ начинаетъ подозрѣвать, что мальчикъ, котораго выдаютъ ему за Соломона, не сынъ его, и застращенный имъ Ачкило раскрываетъ ему все дѣло. Тогда онъ посылаетъ Ачкилу отъискать царевича, «и съ нимъ златую корету, отъ самаго царя, искуснаго злата. И рече ему: «Аще который человѣкъ пастухъ въ замори, и сей да сядетъ въ сію мою корету и пріѣдетъ ко мнѣ; аще ли не сыщется сего, то скорою смертію умреши».—Долго искалъ Ачкило; однажды прилучилось ему ѣхать мимо той самой веси, гдѣ жилъ царевичъ Соломонъ. «И видѣ посолъ пастуха млада, пасуща и невѣжливо творяща противъ посла: самъ хлѣбъ ястъ, и сяде к..ъ пущати, испустивши к..ъ, начавши бити. Ему же послу зрящу на него, и не позна его. Царевичь же Соломонъ узна боярина своего Ачкилу и смутися сердцемъ своимъ зѣло; и рече посолъ къ царевичу Соломону: «Почто ты, пастухъ, невѣжливо творишь, увидя насъ, такихъ честныхъ людей?» И рече ему царевичь Соломонъ: «Не тотъ невѣжа, кто тако творитъ; тотъ невѣжа, кто насъ тако осуждаетъ.... Не азъ сіе сотворилъ, но Богъ создалъ тако перваго человѣка Адама, и по Адамѣ мы такожь творимъ; то есть, и азъ творю не худое, но доброе: новаго прибавилъ, а старины изъ себя убавилъ. А съ недруги своими управляюся». И тутъ посолъ подивися мудрому его отвѣту и показа ему посолъ корету златокованную, вопроси о царстѣй коретѣ: «что цѣна ей?» Онъ же, вынявъ изъ пазухи хлѣбъ, и рече имъ: «Господа мои, царскія бояра! Скажите царю своему Давиду: коретѣ его цѣны нѣсть, потому что корета сія не искусна; а сему укругу хлѣба всего паче тысящъ злата и сребра: аще въ его царствѣ злата и сребра не будетъ, да хлѣба много будетъ, живы будете во вѣки: аще сего хлѣба не будетъ, то живъ человѣкъ не будетъ».

Ачкило удаляется, не признавъ Соломона. Царю онъ говоритъ, что царевича ему не удалось найти: «токмо въ нѣкоей вѣси младое дѣтище пасетъ кони и скотину и сказа намъ такія мудрыя словеса». Онъ передаетъ ихъ Давиду. «И радостенъ бысть царь Давидъ вельми: «во истинну сынъ мой есть царевичь Соломонъ! почто вы его не взяли»? И онъ снова снаряжаетъ тѣхъ-же пословъ, чтобы они привели къ нему, во что-бы то ни стало, пастуха-Соломона.

«И какъ пріѣхавши въ ту весь, ко царевичу Соломону, а ему пасущу кони и скотину. И сотворшу царевичу Соломону въ лозіяхъ сплетенъ градъ, башни сдѣланы и поставлены пушки во вратѣхъ древяны, и по стѣнамъ такожде пушки древяныя и бердыши древяныя и копія все древяное; и самъ сидитъ во градѣ, аки царь. И бысть у него судебный престолъ, и сяде на него и взя жезлъ въ руку свою. Послы же подъѣхаша тайно подъ градъ, восхотѣша мудрости его Соломоновой видѣти».

Они присутствуютъ на его второмъ судѣ, о которомъ разсказывается слѣдующее: «И бысть божіимъ повелѣніемъ, учинися въ тоже время во стадѣ его: восхотѣ конь поняти себѣ кобылицу и понялся съ нею и приживе жребя; и еще кобылицѣ носящей во чревѣ жребя, и прискочи иный жребецъ и отня у того жеребца кобылицу и нача съ нею жити. И прискочи той жеребецъ во градъ къ царевичу Соломону, который прежде съ кобылицею понялся, и паде предъ царевичемъ Соломономъ на колѣни своя, вельми ржуща. Царевичь Соломонъ, аки человѣка его вопрошая, и жеребецъ ему со слезами отвѣща. Возставъ царевичь Соломонъ и нача коней кликать по имени и жеребца сильнаго, и кобылицу. И прискакаша кони вси во градъ и стояша вси со страхомъ предъ нимъ. Царевичь же Соломонъ сяде на престолѣ своемъ и нача судити ихъ, вопрошая ихъ аки человѣки праведно и разумно. И прежде жеребецъ противу его проржаху единъ по единому, и кобылица паде на ногу свою, умильно ржуще, и потомъ вси кони громко закричаша и падоша вси предъ нимъ на колѣни своя. И царевичь Соломонъ возста, взя узду и нача жеребца сильного вознуздати; онъ же, аки немощенъ, главу свою повѣсилъ и яко человѣкъ повинуяся судіи своему. И привяза его къ столбу, во градѣ на то учиненному, и сяде на престолѣ сво-

емъ, взя жезлъ свой, аки судія истинный. И посломъ же зрящимъ тайно и ужасающимся, а немогущимъ терпѣти царевича Соломона, и рече царевичь Соломонъ конемъ: «Послушайте, кони, суда божія. Блуднику и прелюбодѣю судитъ Богъ: аще кто у жива мужа жену отъиметъ, и тотъ достоинъ суду, а по суду казни градскія». И повелѣ двумъ жеребцамъ съ одну сторону стати и еще двоимъ жеребцамъ съ другую сторону, и повелѣ бити немилостивно конямъ задними ногами. И начаша кони бити жеребца немилостивно задними ногами и прибиша его, что насилу дышуща, и потомъ простиша его. Жеребецъ же едва возста отъ земли и падоша ему на колѣни своя вси кони и побѣгоша въ поле».

Слѣдующій судъ—третій, которому послы были свидѣтелями, сходенъ по содержанію съ предъидущимъ: «Тогда пріиде корова ревуща зѣло ко царевичу Соломону, рыча: во стадѣ быкъ зѣло великъ и силенъ и совокупися съ нею и зачала отъ него теленка, и пришедъ той же быкъ восхотѣ съ нею еще пребыти; она же отбиваяся отъ него и не восхотѣ съ нимъ во вторый; и тотъ быкъ, ударя корову во бокъ, и вышибъ теля изъ коровы недоношенова времени». И его положено также наказать, какъ жеребца на прошломъ судѣ.

Послы не надивятся мудрымъ рѣшеніямъ, Ачкило даже «прискочи къ царевичу Соломону во градъ и поклонися ему до земли; и рече ему царевичь: «Брате посолъ! Не гораздо дѣлаешь, не посольски творишь: не вѣжливо во градъ входишь, аки къ деревенскому мужику въ пустую избу. А у меня здѣсь градъ, а во градѣ сидитъ судія воевода, а за то невѣжство несмысленные люди въ борзѣ погибаютъ. Аще бы ты посолъ отъ царя своего пришелъ ко граду, и ты бы гонца предъ себя прислалъ: подобаетъ послу, не доѣзжа за три поприща, гонца во градъ прислать, чтобъ царь града того на срѣтеніе къ послу чиномъ воинскихъ людей изготовилъ. Азъ есмь младъ во градѣ единъ, токмо божіе повелѣніе створю и царскій чинъ исполняю». И посолъ бояринъ Ачкило поклонися ему до земли: «Прости мя, господине! Виновенъ есть предъ тобою». И онъ подаетъ ему грамату отъ царя Давида: царь писалъ ему, какъ своему возлюбленному сыну, котораго онъ потерялъ грѣхъ своихъ великихъ ради; такъ открылъ ему гласъ божій; если онъ дѣйствительно сынъ его —

пусть проявитъ свою мудрость. Давидъ посылаетъ ему загадку: «что есть въ моемъ государствѣ, среди моего града Іерусалима, стоитъ древо златолиственное; на томъ древѣ было яблоко, златомъ украшенно; а верхъ у того древа аки солнце сіяетъ; а по сучьямъ цвѣты и каменіе самоцвѣтное; кругомъ древа выросла пшеница бѣлоярая, а кругъ того града Іерусалима выросла рожь въ полѣ сильна? И ты о той моей повѣсти съ посломъ моимъ дай отвѣтъ». И рече царевичь Соломонъ царевымъ посламъ: «Послушайте, послы, и скажите отвѣтъ мой царю Давиду. Во градѣ Іерусалимѣ стоитъ древо златолиственное: то есть, отъ града Іерусалима; а верхъ у него сіяетъ паче солнца,—то есть, самъ царь праведнымъ судомъ сіяетъ; а что у того древа подъ сучьемъ каменіе самоцвѣтное, то есть его бояра вѣрныя; а что у коренія пшеница бѣлоярая, то есть градскіе жители; а что есть кругомъ града зернами посѣяна рожь сильна,—то есть православное христіанство. И скажите царю Давиду сію рѣчь отъ меня: что сынъ твой Соломонъ въ третіе лѣто будетъ предъ тобою и явится тебѣ въ тайнѣ; а сегодня азъ не ѣду къ нему».

Соломонъ дѣйствительно возвращается къ отцу лишь позже, послѣ приключеній, которыя открываютъ новый поворотъ въ легендѣ, и потому должны быть разсмотрѣны особо. На одинъ эпизодъ будетъ, впрочемъ, указано въ концѣ этой главы. Позднѣе легенда разсказываетъ еще о двухъ судахъ Соломона, рѣшенныхъ имъ, когда онъ былъ уже дома; одинъ изъ нихъ (четвертый)—извѣстный изъ библіи судъ о двухъ матеряхъ и ребенкѣ; другой (пятый) о женщинѣ, корабельщикахъ и вѣтрѣ. Мы разберемъ подробно содержаніе судовъ, которые приписываются Соломону; но прежде отдадимъ себѣ отчетъ въ общемъ ходѣ той части легенды, съ которой читатель только что познакомился. Она разсказываетъ о дѣтствѣ Соломона, и почти тоже, что мы слышали о дѣтствѣ Викрамадитьи. Тотъ и другой покинуты своими родителями вскорѣ послѣ рожденія; одинъ по подозрѣнію отца, другой матери. Оба обречены на смерть и оба спасены тѣмъ, что Ачкило и министры въ монгольской Викрамачаритрѣ отказываются исполнить порученную имъ казнь. Очутившись въ низменной долѣ оба проявляютъ свою мудрость: Соломонъ-пастухъ собираетъ вокругъ себя мальчиковъ, среди которыхъ играетъ роль царя,

творитъ суды и расправу, на которой незамѣтно присутствуютъ посланные отца. Но тоже самое разсказывается въ Арджи-Борджи и въ индустанской хроникѣ Mri Cheri Ali Afsos'a о мальчикѣ-царѣ, на котораго, какъ я замѣтилъ, перенесена тамъ и здѣсь роль Викрамадитьи. Какъ послѣдній признанъ отцемъ и возвращается къ нему, послѣ того, какъ объяснилъ загадочное пророчество, которое мотивировало его изгнаніе—такъ и пастуху-Соломону отецъ предлагаетъ загадку, отъ разрѣшенія которой зависитъ раскрытіе—сынъ онъ его или нѣтъ. Разница представляется въ томъ, что Викрамадитью велитъ забросить и убить его отецъ, запуганный темнымъ предсказаніемъ, тогда какъ Соломона преслѣдуетъ мать, нарисованная вообще очень темными красками. Послѣднее обстоятельство объясняется тѣмъ исключительнымъ мѣстомъ, которое легенды о Соломонѣ заняли въ древнерусской и въ западныхъ литературахъ: онѣ сразу попадаются тамъ въ ту литературную струю, лучшимъ выраженіемъ которой были притчи о злыхъ женахъ. Это направленіе отразилось, какъ мы увидимъ дальше, на всемъ циклѣ Соломона и Морольфа, а у насъ создало типъ Вирсавіи и еще болѣе типъ похотливой жены Соломона. Этимъ-же позднимъ литературнымъ пріуроченіемъ на новой почвѣ объясняется большое развитіе въ нашихъ и западныхъ легендахъ о Соломонѣ элемента загадки. препирательства мудростью, хотя и здѣсь основные мотивы слѣдуетъ искать въ восточныхъ первообразахъ. Укажу покамѣстъ на то загадочное предсказаніе, которое такъ просто разрѣшилъ Викрамадитья монгольскаго пересказа.

Обратимся теперь къ судамъ Соломона. Русская легенда разсказываетъ о пяти судахъ; я присоединяю къ нимъ другіе, извѣстные мнѣ изъ другихъ источниковъ русскихъ и западныхъ, равно какъ изъ мусульманскихъ легендъ о Соломонѣ.

1. Судъ о золотѣ, скотѣ и хлѣбѣ. Разсказъ легенды очевидно очень поздній; забытъ первоначальный смыслъ суда, который получилъ форму какого-то пренія — загадками. Къ счастью сохранилась болѣе древняя редакція суда въ хронографѣ [1]) и нѣ-

---

[1]) Напечатана у А. Попова, Хронографы 1, b, 173 seqq. Нач.: «Бысть нѣкто мужъ, имѣя у себя три сына».

скольких списках толковой Палеи, между прочим в спискѣ 1494 года [1]). Я не буду останавливаться на характеристикѣ литературнаго сборника, самое названіе котораго Παλαία—обличаетъ его византійское происхожденіе. Содержаніе его могло проникать къ намъ очень рано, въ самомъ началѣ нашей письменности, вмѣстѣ съ южно-славянскими переводами, принесшими намъ такое богатство отреченной поэзіи и болгарскія басни, которыми такъ долго было суждено пробавляться поэтическому творчеству русскаго народа. Востокъ, Византія, отреченная литература болгарскихъ богомиловъ—мы можемъ теперь-же установить общіе пути, по которымъ приходили къ намъ, вмѣстѣ со многими другими, и сказанія о Соломонѣ. Вотъ разсказъ Палеи о первомъ судѣ Соломона: «Въ дни еврѣйскаго царѧ Соломѡна бысть моужь имѣѧ 3 сыны. Внегдаже оумираѧ моужь ѡнъ и призва къ себѣ сыны своѧ и рече имъ: имамъ скровище въ земли въ томъ мѣсте—имѧ рекъ—, три споуды (въ хронографѣ: три ковчега, лукна), стоѧщеи дроугъ на дроузѣ горѣ; а по смерти моей вамъ сіе: возьми старѣйшей врьхнее, а середней середнее, а исподнее меньшій. По оумертвіи же отца ихъ откры скровище ѡно предъ людьми, и бысть врьхнее полно злата, а середнее полно костей, а исподнее полно прьсти. Бысть-же бо межъ ими сваръ и брань, и ѡнъ ркоущи: ты-ли еси единъ оу ѡтца сынъ, еже злато возмеши, а мы сице не сынове? И идоша на прю къ царю Соломону и сказаше емоу яже о себѣ. Царь-же Соломѡнъ разсоудивъ ихъ: иже зъ златомъ—то старѣйшемоу, а иже что съ скотомъ или челядью, то середнему по разоуму кости; а иже что вино-

---

[1]) По этому списку напечатаны «Соудове Соломона» у Пыпина, въ Пам. Стар. Русск. Лит. III, стр. 56—57; по списку толковой Палеи XVI в., принадлежавшей Царскому, нынѣ библіотеки Уварова № 85—у Тихонравова Памятн. отреченной русск. литер. I, стр. 259—268. Кромѣ того я пользовался ркпс. погодинской Палеи XVI вѣка, № 1435 (нынѣ Публ. Библ.). Нашъ судъ стоитъ вездѣ первымъ (Погод. Палея, л. 341 об.). Я слѣдую тексту Тихонравова (сл. тотъ же текстъ у Буслаева, Христом. для средн. учебн. заведеній, стр. 158). Ср. Горскаго и Невоструева, Описаніе IV, № 326, стр. 682. О другихъ ркпс. судовъ см. Пыпина, Очеркъ литер. исторіи и т. д., стр. 117—118.

грады и нивами и животомъ—то меньшему. [1]) И рече имъ: ѡтецъ вашь былъ моужъ моудръ и раздѣли вы и за живота».

Никто не усумнится признать въ этомъ судѣ—мудрое рѣшеніе, которое въ санскритской Викрамачаритрѣ произноситъ Саливахана. Оно передается не о Викрамадитьѣ, [2]) но помѣстилось въ его легендѣ; обстоятельства и подробности одни и тѣже. Въ судѣ Саливаханы Бенфей склоненъ усмотрѣть прототипъ тѣхъ многочисленныхъ разсказовъ о ларцахъ съ загадочнымъ, иногда неизвѣстнымъ содержаніемъ, которое необходимо истолковать, а иногда и угадать, какъ напр. въ легендѣ о Варлаамѣ и Іосафатѣ, христіанской передѣлкѣ буддистскаго оригинала: здѣсь дѣло идетъ о четырехъ ковчежцахъ, изъ которыхъ два позолоченныхъ, съ золотыми замками, и два деревянныхъ, вымазанныхъ дегтемъ и связанныхъ веревками; первые наполнены гнилыми костями, вторые—драгоцѣнными камнями и мастями—и это надо угадать. Это не мѣшаетъ отнести къ одному и тому-же кругу какъ этотъ разсказъ, такъ и судъ Саливаханы; кто знакомъ съ физіологіей сказокъ и странствующихъ повѣстей, знаетъ, что дифференціація сказочныхъ мотивовъ обыкновенно не останавливается на такихъ мелочныхъ разностяхъ и заходитъ далѣе. Такъ напр. въ русской легендѣ о дѣтствѣ Соломона, вызвавшей этотъ разборъ, забыты самые ковчежцы, несомнѣнно присутствовавшіе въ болѣе древнемъ пересказѣ, и дѣло ограничено мудрствованіемъ Соломона по поводу предложенныхъ ему вопросовъ. Самые вопросы мотивированы какъ-то неловко, замѣтна неискусная спайка, гдѣ первоначальная редакція представляла очень картинный эпизодъ.

Легенда или судъ о ларцахъ былъ популяренъ на Востокѣ, откуда проникъ и въ западныя литературы. Пересказы представляются разнообразные, узнаваемые порой лишь по общимъ семейнымъ чертамъ. Такова редакція тамульскаго сказочнаго сборника Cathamanchari, редакція вѣроятно довольно древняя, потому что ея первая половина встрѣчается уже въ Çukasaptati. Разсказывается объ одномъ царѣ Пандіевъ (Pândya), къ которому жена

[1]) Въ Хронографѣ яснѣе: «а что кости—то скотъ и челядь – всё среднему; а что земля—то земля и осла и винограды—меньшему».

[2]) Сл. впрочемъ стр. 35, прим. [1]).

приставала съ вопросомъ: почему онъ такъ щедръ къ своему министру, который помогаетъ ему только словомъ, и, на оборотъ, такъ мало получаетъ работникъ, трудящійся день и ночь. Царь готовъ объяснить ей это на примѣрѣ: беретъ двѣ коробочки, куда кладетъ нѣсколько волосъ и пепла, закрываетъ ихъ и одну отдаетъ министру, другую—солдату: пусть отнесутъ ихъ такому-то и такому. Министръ исполняетъ свое порученіе; когда царь, къ которому адресована была посылка, раскрылъ коробочку, онъ пришелъ въ недоумѣніе. «Это что значитъ?» спросилъ онъ гнѣвно. Министръ тотчасъ-же нашелся, хотя тутъ же впервые познакомился съ содержаніемъ посылки: «Ваше величество, сказалъ онъ, мой повелитель недавно приносилъ жертву; тогда ему явился духъ, который далъ ему нѣсколько пепла и волосъ изъ своей косы; царь посылаетъ вамъ частицу: это подарокъ спасительный; берегите его». Услышавъ это объясненіе, царь отдарилъ министра и его повелителю послалъ драгоцѣнности. Такое-же точно порученіе дано потомъ и солдату: но когда содержаніе коробочки обнаружилось внезапно и онъ услышалъ грозный вопросъ, онъ смутился и не нашелъ отвѣта. Его побили и прогнали со стыдомъ. Кто изъ обоихъ заслуживаетъ бо́льшаго жалованья? спрашиваетъ подъ конецъ царь.

Въ разсказѣ 52-й ночи Çukasaptati говорится только объ одномъ ларцѣ съ пепломъ и о находчивости посланнаго [1]). Оно напоминаетъ Бенфею изворотливаго frate Cipolla въ новеллѣ Боккаччьо (Dec. Giorn. IV nov. 10); онъ обѣщаетъ благочестивымъ людямъ показать перо архангела Гавріила, которое хранилъ въ коробкѣ; пересмѣшники выкрали перо и на его мѣсто насыпали углей. Cipolla открываетъ подлогъ, когда его уже нельзя было поправить и народъ собрался смотрѣть на святыню; но монахъ тотчасъ спохватился и объявляетъ во всеуслышаніе, что это частица отъ тѣхъ углей, на которыхъ жарили Св. Лаврентія.

Это, впрочемъ, лишь разрозненная черта изъ суда надъ таинственными ларцами, распространеніе котораго въ европейской по-

---

[1]) О восточныхъ пересказахъ нашего суда см. Benfey, Pantschatantra. I, стр. 407—410.

вѣсти и фабльо прослѣдилъ Симрокъ [1]). Намъ онъ всего болѣе извѣстенъ изъ того эпизода венеціанскаго купца, для котораго Шекспиръ воспользовался любимымъ мотивомъ легенды. Помните, отъ чего поставлена въ зависимость рука Порціи? Претенденты на нее должны угадать, въ какомъ изъ трехъ ларцовъ заключенъ ея портретъ — тому она и достанется; въ другомъ они найдутъ голый черепъ, въ третьемъ — шутовскую рожу. Внѣшній видъ ящиковъ заставляетъ претендентовъ ошибаться и они, кромѣ Бассаніо, заключаютъ о ихъ содержаніи не такъ, какъ бы слѣдовало. Первый ящикъ.

Изъ золота; написано на немъ:
«Кто выберетъ мёня, тотъ все добудетъ,
«Чего желаетъ множество людей».
Второй—изъ серебра: на этомъ надпись:
«Кто выберетъ меня—пріобрѣтетъ
«Всё то, чего заслуживаетъ онъ».
Послѣдній—весь свинцовый, и на немъ
Тяжелая, какъ самый ящикъ, надпись:
«Кто выберетъ меня—все долженъ дать
«И всѣмъ рискнуть, что̀ только онъ имѣетъ» [2]).

Въ послѣднемъ и находится роковой портретъ. Непосредственнымъ источникомъ шекспировскаго эпизода считается разсказъ англійскихъ Gesta Romanorum № 99. Императоръ Ансельмъ пытаетъ дочь короля Апуліи—достойна-ли она быть женою его сына; онъ велитъ поставить передъ нею три ларца. Одинъ золотой, украшенъ драгоцѣнными камнями—и наполненъ истлѣвшими костями; надпись: «кто меня выберетъ, получитъ по заслугамъ.» Другой серебряный и также украшенъ; онъ наполненъ землею и носитъ надпись: «кто меня изберетъ, тому достанется, чего тре-

---

[1]) K. Simrock, Die Quellen des Shakspeare 2-e. Aufl. т. I, въ комментаріяхъ къ Венеціанскому купцу, стр. 205 — 212 и 244 — 254. Сл. Landau, Die Quellen des Decamerone 66, 73, 105, и Dunlop-Liebrecht, стр. 250 b—251 a.

[2]) Переводъ Вейнберга, стр. 361 (Шекспиръ въ переводѣ русск. писателей, томъ III).

буетъ природа.» Третій—свинцовый, содержалъ золото и драгоцѣнные камни, и на немъ читалось слѣдующее: «Кто меня изберетъ, обрѣтетъ, что назначено самимъ Богомъ». Царевна его и выбираетъ.

Въ латинскихъ Gesta Romanorum, cap. 109, выборъ иначе мотивированъ и разсказъ другой. Скупой кузнецъ накопилъ денегъ, которыя держитъ въ выдолбленномъ стволѣ. Однажды разлилось море, на берегу котораго онъ жилъ, и унесло стволъ. Перенялъ его одинъ добрый человѣкъ, жившій далеко оттуда и содержавшій гостинницу; принимаясь колоть дерево, онъ находитъ деньги, которыя откладываетъ въ сторону — авось отыщется владѣлецъ. Кузнецъ въ самомъ дѣлѣ является и разсказываетъ о своемъ несчастіи. Тогда у хозяина гостинницы является мысль—испытать, въ томъ-ли божья воля, чтобъ онъ возвратилъ деньги ихъ владѣльцу. Онъ велитъ сдѣлать три пирога: въ одинъ запекаетъ землю, въ другой—кости мертвыхъ, въ третій найденныя деньги. Кузнецу онъ говоритъ, что это пироги съ мясомъ; пусть возьметъ себѣ, какой хочетъ. Кузнецъ выбираетъ что потяжеле—а онъ былъ съ землей; коли этого ему не хватитъ, онъ возьметъ и другой—и онъ указываетъ на тотъ, что съ костями. Хозяинъ гостинницы видитъ въ этомъ перстъ Божій, вскрываетъ всѣ три пирога и къ великому ужасу кузнеца раздаетъ его деньги нищимъ. Совершенно такой же разсказъ встрѣчается въ еврейскихъ сказкахъ [1]); эпизодъ о деньгахъ, таинственнымъ образомъ возвращающихся къ ихъ владѣльцу, принадлежитъ къ лучшимъ новелламъ Anvár-i-Suhailí; но выбора между ящиками или сосудами неизвѣстнаго содержанія—нѣтъ [2]).

Близокъ къ редакціи латинскихъ Gesta, 65 разсказъ въ Cento novelle antiche. Во время войны французскаго короля съ графомъ фландрскимъ двое нищихъ спорятъ у королевскаго дворца: одинъ говоритъ, что побѣдитъ король, другой—что тотъ, кому Богъ велитъ. Король приказываетъ своему сенешалу изготовить два бѣлыхъ хлѣба: въ одинъ запечены десять золотыхъ, другой пустой; пер-

---

[1]) Tendlau, Fellmeiers Abende, № XXXIII: Wer es haben soll, der bekommts.

[2]) Benfey, Pantschatantra. I, pp. 604—605.

вый отданъ нищему, который сулилъ побѣду его величеству, другой—другому. Тотъ. кому достался пустой хлѣбъ, въ тотъ-же вечеръ поужиналъ имъ съ своей женою и такъ разлакомился, что на слѣдующее утро послалъ жену къ товарищу купить у него его коровай, въ случаѣ если онъ еще не съѣлъ его. А тотъ, какъ нарочно, приберегъ его для продажи и уступаетъ за четыре парижскихъ гроша — а вмѣстѣ съ нимъ и десять золотыхъ, о существованіи которыхъ онъ не зналъ. Оно и вышло, что надо всѣмъ и во всемъ божья воля. Пфейфферъ (Altdeutsches Uebungsbuch zum Gebrauch der Hochschulen, Wien 1866) сообщаетъ два нѣмецкихъ пересказа этой повѣсти, къ которымъ можно присоединитъ еще Pauli, Schimpf und Ernst (cap. 326 изд. Oesterlei); здѣсь даже сохраненъ первоначальный смыслъ суда, въ ближайшемъ соотвѣтствіи съ латинскими Gesta, и если въ одномъ короваѣ запечено золото, то въ другомъ кости мертвыхъ. Симрокъ сближаетъ съ этой редакціей извѣстный эпизодъ съ хлѣбами въ латинскомъ Рудлибѣ.

Мнѣ еще остается сказать нѣсколько словъ о новеллѣ Боккаччьо (Dec. X, 1), которую долго считали, хотя безъ большаго основанія, источникомъ приведенной сцены изъ Венеціанскаго купца. Испанскій король Альфонсъ даритъ и награждаетъ не по заслугамъ; такъ рыцаря Руджьери, совершившаго для него славные подвиги, онъ отпускаетъ отъ себя, подаривъ ему всего одного мула. Сдѣлалъ онъ это не потому, чтобъ не признавалъ достоинствъ Руджьери, а такова ужъ доля рыцаря, что ему не получать болѣе цѣннаго подарка. Король берется доказать на опытѣ этотъ приговоръ судьбы: онъ ведетъ Руджьери въ залу, гдѣ стоятъ два запертыхъ ящика; въ одномъ изъ нихъ находится царскій вѣнецъ, скипетръ и держава, множество драгоцѣнностей, колецъ, поясовъ и т. п.; другой наполненъ землею. Пусть выберетъ между ними и онъ увидитъ, кого ему слѣдуетъ обвинять въ неблагодарности: короля-ли, или свою собственную судьбу. Руджьери въ самомъ дѣлѣ выбираетъ ящикъ съ землею. Тотъ же разсказъ встрѣчается, по замѣчанію Дёнлопа, съ обстоятельствами боккаччьевской новеллы въ Speculum Historiale (l. XIV, f. 196 Ven. 1591) и въ Confessio Amantis Gower'a (l. 5), который называетъ своимъ источникомъ какую-то хронику, cronikil. Сл. также Li dis dou roi

et des hiermittes, Jean'a de Condé, въ извлеченіи Тоблера (Le dit du Magnificat von Jean de Condé въ Jahrb. f. rom. u. engl. Literatur II, 1, стр. 85—86) и въ изданіи Scheler'a: Dits et contes de Baudouin de Condé et de son fils Jean de Condé.

2 и 3 суды: О двухъ жеребцахъ и кобылицѣ; о двухъ быкахъ и коровѣ. — Восточныхъ пересказовъ этихъ судовъ я не знаю; очень можетъ быть, что создались они уже на почвѣ талмудическихъ повѣрій о властвованіи Соломона надъ звѣрьми [1])— повѣрій, принятыхъ въ мусульманскія легенды, и съ другой стороны вошедшихъ въ составъ тѣхъ христіанскихъ апокрифовъ, византійскихъ и латинскихъ, которые подъ именемъ Соломона познакомили западъ и славянскій міръ съ старымъ сказаніемъ о Викрамадитьѣ.—Въ русской сказкѣ о царѣ Соломонѣ [2]), очевидно книжнаго происхожденія, пріемышъ кузнеца, пастухъ Соломонъ, также играетъ съ ребятами въ царя и повелѣваетъ лягушками. «Что мы стерегемъ,» говоритъ онъ ребятамъ. «Давайте, кто у насъ будетъ царь?». Они согласились. «Какъ же это сдѣлать?—Вотъ тамъ въ рѣкѣ лягушки квачутъ; у кого перестанутъ квакать, тотъ будетъ царемъ»!—Ребята по одному подходятъ, говорятъ: «Молчать, проклятая тварь, я вамъ пришелъ царь»! А лягушки всё квачутъ Вотъ до него (до кузнецова сына) дѣло дошло. Онъ пришелъ, говоритъ: «Молчать, проклятая тварь, я вамъ пришелъ царь.» Онѣ и замолчали; это имъ такъ пришлось замолчать—то! Они (мальчики) въ другой разъ также сдѣлали; опять до него дошло; какъ онъ сказалъ, онѣ опять замолчали. И въ третій разъ тоже [3]). Онъ и сталъ царь и прозвался Соломонъ».

4 судъ: О двухъ матеряхъ и мертвомъ ребенкѣ. Извѣстный библейскій судъ, разсказанный въ 3-й книгѣ Царей I, 16—28.

---

[1]) Еврейская сказка у Tendlau, Fellmeiers Abende etc. Der Alte und die Schlange (стр. 77—81) передаетъ содержаніе извѣстной эзоповой басни о крестьянинѣ и змѣѣ, причемъ судьей является мальчикъ Соломонъ. Замѣтимъ къ Benfey, Pantschatantra I, § 36, стр. 113 и слѣд., что форма еврейской басни приближается къ восточнымъ пересказамъ этого мотива, собраннымъ у Бенфея.

[2]) Худякова, Великорусскія сказки. I, № 80.

[3]) Варіантъ: во второй разъ мальчики закричали лягушкамъ: квакайте; тѣ послушали только кузнецова сына.

*

Наша повѣсть измѣнила его только въ томъ смыслѣ, что о заспанномъ младенцѣ нѣтъ рѣчи, и дѣло разсказывается такъ: «Бысть у нѣкоего евреина народися дѣтище въ дому, и прилучися сосѣдовой женѣ въ томъ дому быти; чадъ у нея не бысть. И быша рожденію младенцову, уснувше матере и всѣмъ въ домѣ, и прибѣжа нощію сосѣдова жена и украде дѣтище и принесе въ домъ свой» и т. д. [1]). И этотъ судъ помѣщенъ въ Палеѣ, слѣдующей здѣсь ближе библейскому тексту [2]).

Въ Викрамачаритрѣ этого суда намъ не встрѣтилось; но онъ несомнѣнно индѣйскаго происхожденія и могъ передаваться о Викрамадитьѣ, какъ и о другомъ лицѣ. Въ Винаѣ, второмъ отдѣлѣ священныхъ писаній буддистовъ, помѣщены два относящихся сюда разсказа. Въ одномъ мѣстѣ говорится о человѣкѣ, оставившемъ на берегу обувь, которая украдена у него, пока онъ купался. Чтобы узнать, кто воръ и который настоящій владѣлецъ, мудрая Висака велитъ въ присутствіи обоихъ разрѣзать одинъ башмакъ и каждому отдать по половинѣ. Настоящій владѣлецъ обнаружилъ себя тотчасъ, закричавъ: зачѣмъ разрѣзали вы мой башмакъ?—Но вотъ и настоящій судъ Соломона: у одного человѣка не было отъ жены дѣтей, онъ и взялъ себѣ еще одну жену. Послѣдняя родитъ ему сына, котораго уступаетъ первой—изъ боязни навлечь на себя ея ненависть. Между тѣмъ умираетъ мужъ и обѣ жены начинаютъ спорить о ребенкѣ, потому что только на мать переходило право владѣть всѣмъ домомъ. Висака хочетъ убѣдиться, которая изъ двухъ женщинъ—мать, и велитъ обѣимъ тянуть къ себѣ ребенка изо всей силы. Она разсчитала, что настоящая мать будетъ тянуть осторожнѣе, чтобы дитя не пострадало [3]). Слѣдующая жатака, изъ собранія легендъ о пе-

---

[1]) Тихонравовъ, Лѣтописи т. IV-й: повѣсти о царѣ Соломонѣ, № II, стр. 142.

[2]) Тихонравовъ, Памятники I, стр. 267—8. Онъ стоитъ здѣсь въ числѣ прочихъ судовъ, между испытаніемъ женской мысли (нашъ № 9-й) и притчей о Даріѣ (нашъ № 10-й). Въ погодинской Палеѣ онъ отдѣленъ отъ прочихъ судовъ (начинающихся съ л. 341 об.) и помѣщенъ тамъ же, гдѣ и въ каноническомъ текстѣ библіи (л. 331 ab).

[3]) Тотъ же споръ двухъ женщинъ въ Дзанглунѣ (ed. Schmidt), ap. 39, p. 344—345, и слѣдующій за тѣмъ споръ двухъ человѣкъ о

рерожденіяхъ Будды, представляетъ какъ бы посредствующую редакцію между двумя разсказами Винаи. Разсказывается, что одна женщина, купаясь въ водѣ, оставила на берегу ребенка. Yakinni (женскій демонъ), принявъ образъ женщины, проситъ мать дозволить ей понянчить ребенка, въ разсчетѣ пожрать его. Мать соглашается, а yakinni, понянчивъ немного дитя, убѣгаетъ съ нимъ, преслѣдуемая матерью. Обѣ приходятъ къ жилищу пандита (Будды); yakinni выдаетъ себя за мать ребенка, и пандитъ рѣшаетъ ихъ споръ: начертилъ на полу линію и, положивъ на нее дитя, велитъ yakinni взять его за руки, матери за ноги, и каждой тянуть. Кто перетянетъ, той и ребенокъ. Мать потянула съ начала, но потомъ оставила и принялась плакать. Рѣшеніе извѣстное [1]).

Бенфей приводитъ еще въ сравненіе эпизодъ изъ Дзанглуна (стр. 94), гдѣ за дочь царя Лишивача сватаются шесть князей, и отцу, который не знаетъ, кому ее отдать, кто-то совѣтуетъ разрубить ее на части и каждому жениху дать по одной. Бенфей не сомнѣвается, что судъ буддистской Винаи и библейскій судъ тождественны по своему происхожденію, что произошли они въ одной какой нибудь изъ двухъ странъ, гдѣ разсказываются, и только перенесены въ другую. Но какая это была страна — рѣшить трудно, или скорѣе невозможно, по причинѣ большой древности разсказа. «Я не рѣшаюсь отвѣтить на это положительно, говоритъ Бенфей; но дѣтски-наивный колоритъ индѣйской редакціи, аналогія предшествующаго суда и указанная черта изъ Дзанглуна—все это говоритъ въ пользу Индіи, гдѣ много разсказывалось о мудрыхъ рѣшеніяхъ. Во всякомъ случаѣ—это одинъ изъ тѣхъ вымысловъ, которые могли быстро распространяться путемъ устной передачи. Если мѣсто происхожденія Индія — естественно предположить, что судъ давно существовалъ въ устахъ народа, прежде, чѣмъ былъ закрѣпленъ письменно въ книгѣ Царей и Винаѣ» [2]).

кускѣ бумажной ткани, который разрѣшенъ, какъ и предъидущій (ib. p. 345).

[1]) Thomas Steele, An eastern love-story, Kusa-Yâtakaya, a buddhistic legend etc. London, Trübner 1871, стр. 218—19 и 248—49.

[2]) Benfey, Die kluge Dirne, въ Ausland 1859 г., стр. 487 — 8 и его же Pantschatantra II, стр. 544 (прибавленіе къ I, § 166).

5 судъ: «Жена нѣкая шла путемъ, несла въ рукахъ своихъ чашку муки, и разнесе у нея вѣтеръ муку, и приде она жена къ царю Соломону; и пришла ко царю Соломону, бьетъ челомъ на вѣтеръ. И царь Соломонъ повелѣ призвати корабленниковъ гостей, и вскорѣ пріидоша къ нему, и рече имъ Соломонъ: «Просили вы у Бога о вѣтрѣ въ той часъ, когда жена сія шла путемъ?» Они же рекоша: «просили, чтобъ намъ Богъ далъ погоду ѣхати кораблями». И рече Соломонъ: «заплатите сей женѣ за муку, потому что у нея вѣтеръ разнесъ по вашему прошенію муку; вы просили о погодѣ». Тогда-же они наметали ей полну чашу злата, и жена она поклонися царю Соломону до земли и отъиде въ домъ свой въ радости [1]).

Слѣдующіе суды заимствованы уже не изъ той повѣсти о Соломонѣ, первую половину которой мы разобрали, а изъ другихъ легендарныхъ источниковъ, которые я всякій разъ указываю.

6-й судъ. О похищенной драгоцѣнности (деньги, чресы съ золотомъ). Это первый судъ Викрамадитьи объ утаенномъ драгоцѣнномъ камнѣ, какъ онъ разсказывается въ Арджи-Борджи; одинъ изъ тѣхъ судовъ, который чаще всего повторяется съ именемъ Соломона, оставаясь однимъ и тѣмъ же по содержанію, но видоизмѣняясь подробностями, смотря по тому напр., какая употреблялась уловка для отъисканія вора и т. п. Знакомство съ различными редакціями этого суда раскроетъ намъ природу того процесса, которымъ дифференцировалось одно и тоже сказаніе, и вмѣстѣ съ тѣмъ нѣкоторыя болѣе тонкія связи между легендами Востока и Запада.

Мы помнимъ, какое остроумное средство привело въ Арджи-Борджи къ раскрытію вора. Въ разсказѣ русскаго хронографа [2]) о соломоновомъ судѣ дѣло обходится проще. «И паки пріиде къ нему два мужа тяжущеся ѻ нѣкоей вещи, и не обрѣте чѣмъ обрѣсти виннаго, и повелѣ ихъ ввести въ палату свою, и посади ихъ за запонoю, и повелѣ имъ изути ноги своя и высунути къ себѣ на другую сторону запоны, и рече мечнику своему: отсѣци сему винному ногу. Онъ-же дрогнувъ и ногу свою вдернувъ къ себѣ, правый-же усѣде крѣпко. И абіе обрѣтеся той винный мужъ, занеже убояся отсѣченія ноги своея».

---

[1]) Тихонравовъ, Лѣтописи, ib., стр. 147.

[2]) А. Поповъ. Хронографы 1, b. 173 seqq.

Что тутъ дѣло идетъ о похищенной вещи—это впрочемъ одно мое предположеніе. На другую редакцію этого суда указалъ Буслаевъ, возводя къ одному источнику псковское преданье и одинъ эпизодъ изъ Донъ-Кихота [1]. «Псковское преданіе касается горы Судомы, въ Порховскомъ уѣздѣ. Надъ этой горою будто бы висѣла съ неба цѣпь. Въ случаѣ спора или бездоказательнаго обвиненія, истецъ и отвѣтчикъ приходили къ Судому, и каждый въ доказательство своей невинности долженъ былъ рукою взяться за цѣпь: цѣпь же давалась въ руку только тому, кто въ тяжбѣ былъ дѣйствительно правъ. Однажды сосѣдъ у сосѣда укралъ деньги и, будучи заподозрѣнъ въ покражѣ, спряталъ воровскія деньги въ палку, внутри выдолбленную. Оба пошли на Судому искать правды, воръ съ своей воровской дубинкой, наполненной деньгами. Сперва цѣпь досталъ обокраденный, обвиняя въ покражѣ своего сосѣда. Потомъ воръ, отдавъ свою дубинку подержать обвиняющему, смѣло взялся за цѣпь, примолвивъ: «Твоихъ денегъ у меня нѣтъ; онѣ у тебя». Съ тѣхъ самыхъ поръ эта цѣпь, свидѣтельствующая правду, но не всегда открывающая преступника, неизвѣстно какъ и куда дѣлась». Такую же тяжбу приходится разбирать Санчо-Пансѣ, когда онъ произведенъ былъ въ правители острова. Въ судилище явились два старика, одинъ съ тростниковой палкой; и тотъ, что̀ безъ палки, сталъ обвинять другого, что онъ взялъ у него въ займы десять скудій чистоганомъ, и теперь отъ всего отрекается: и знать не знаю, вѣдать не вѣдаю, а коли и бралъ когда, такъ заплатилъ.—«Ну, теперь, что̀ скажешь на это ты, старичекъ съ тростью?» произнесъ Санчо. Старикъ отвѣчалъ ему: «Я признаюсь, милостивецъ, что онъ точно давалъ мнѣ въ займы деньги; а преклони свой жезлъ, и я по его желанію присягну въ томъ, что я заплатилъ ему долгъ».—Правитель преклонилъ жезлъ и старикъ, что съ тростью, далъ подержать её другому старику на то время, покамѣстъ будетъ присягать, чтобы она не мѣшала ему; потомъ возложилъ руку на крестъ жезла, утверждая, что ему дѣйствительно этотъ старикъ

[1] Буслаевъ, Замѣчательное сходство псковскаго преданья о горѣ Судомѣ съ однимъ эпизодомъ Сервантесова Донъ-Кихота, въ Историч. Очеркахъ, томъ 1-й.

давалъ въ займы десять скудій, но что онъ, присягающій, возвратилъ ихъ изъ рукъ въ руки. Видя это, великій правитель спросилъ кредитора, что онъ скажетъ на клятву своего противника, и присовокупилъ, что, безъ всякаго сомнѣнія, должникъ, какъ человѣкъ честный и христіанинъ, сказалъ правду, а что кредиторъ вѣрно забылъ, какъ и когда получилъ долгъ, и потому впредь не смѣетъ его требовать. Должникъ взялъ свою палку и, преклонивъ голову, вышелъ изъ суда. Видя, какъ этотъ пошелъ, будто ни въ чемъ не бывало, а замѣтивъ также и терпѣніе истца, Санчо опустилъ голову на грудь и, приложивъ указательный палецъ правой руки къ бровямъ и носу, оставался нѣсколько минутъ въ задумчивости; потомъ вдругъ поднялъ голову и приказалъ тотчасъ-же позвать къ себѣ старика съ тростью, который только что вышелъ. Старика воротили, и Санчо, увидѣвъ его, сказалъ: «Дай-ка мнѣ, старичокъ, твою палку». — «Съ нашимъ удовольствіемъ», отвѣчалъ тотъ, и подалъ трость. А Санчо, отдавая её другому старику, примолвилъ: «теперь ступай съ Богомъ, долгъ тебѣ уплаченъ» — «Да какъ-же это, милостивецъ?» перебилъ тотъ: «развѣ эта тростишка стоитъ десять скудій чистымъ золотомъ?» — «Стоитъ» — отвѣтствовалъ правитель: «если-же нѣтъ, то я величайшій глупецъ въ мірѣ. Ну-ка посмотримъ теперь, хватитъ-ли у меня толку управиться и съ цѣлымъ королевствомъ?» и приказалъ тотчасъ-же передъ всѣми присутствующими переломить палку и посмотрѣть, что въ ней. Исполнили приказаніе и въ сердцевинѣ трости нашли десять скудій золотомъ. Всѣ пришли въ изумленіе и называли своего правителя самымъ мудрымъ судьею».

Буслаевъ находитъ общій источникъ псковскаго и испанскаго преданья въ вымышленныхъ повѣстяхъ, «которыя въ средніе вѣка присовокуплялись во множествѣ къ Ветхо-Завѣтнымъ сказаньямъ, какъ на Западѣ, такъ и у насъ». Онъ разумѣетъ апокрифы; въ данномъ случаѣ «знаменитые суды Соломона». Правда, въ отреченныхъ книгахъ христіанской Европы мы не встрѣтили этого суда именно въ этой редакціи; онъ находится въ библейскихъ легендахъ мусульманъ, гдѣ приписанъ Давиду; отсюда мы можемъ предположить, что находился онъ и въ ветхозавѣтныхъ апокрифахъ христіанъ, такъ какъ и они, и мусульманскія легенды чер-

пали изъ однихъ источниковъ. Вотъ какъ разсказываютъ мусульмане о судѣ Давида. Однажды архангелъ Гавріилъ принесъ Давиду длинную желѣзную трубу и колоколъ, и сказалъ ему: «Господь благоволитъ къ тебѣ за твое смиреніе и въ знаменіе того посылаетъ тебѣ эту трубу и колоколъ; посредствомъ ихъ ты всегда будешь судить въ Израилѣ по правдѣ и никогда не согрѣшишь неправеднымъ судомъ. Протяни трубу въ твоемъ судилищѣ, а колоколъ повѣсь посреди ея. По одну сторону трубы ставь истца, а по другую отвѣтчика, и всегда изрекай судъ въ пользу того, кто, прикоснувшись къ трубѣ, извлечетъ изъ колокола звонъ». Давидъ былъ очень радъ такому дару, помощью котораго справедливый всегда одерживалъ побѣду, такъ что никто уже изъ народа не приходилъ съ неправымъ дѣломъ, зная впередъ, что будетъ обличенъ. Однако разъ приходятъ на судъ два человѣка. Одинъ жаловался, что другой взялъ у него жемчужину и до сихъ поръ не возвращаетъ. Но отвѣтчикъ утверждалъ, что онъ уже её отдалъ. Давидъ повелѣлъ по обычаю каждому прикоснуться къ трубѣ, но колоколъ молчалъ, такъ что нельзя было дознаться, кто изъ двухъ правъ и кто виноватъ. Когда по нѣскольку разъ истецъ и отвѣтчикъ прикасались къ трубѣ, Давидъ наконецъ замѣтилъ, что отвѣтчикъ отдавалъ свою трость истцу всякій разъ, какъ прикасался къ трубѣ. Послѣ того Давидъ еще разъ велѣлъ истцу прикоснуться, а трость самъ взялъ въ руки—и колоколъ тотчасъ-же зазвонилъ. Давидъ велѣлъ изслѣдовать трость: она была пустая, а внутри заключалась жемчужина, о которой происходила тяжба [1]).

---

[1]) Weil, Biblische Legenden der Muselmänner 1845, стр. 213—14; Буслаевъ, ib., стр. 468.— Въ Талмудѣ эта легенда встрѣтилась намъ не въ формѣ суда и безъ имени Соломона, и дѣло разрѣшается тѣмъ, что истецъ, которому отвѣтчикъ отдалъ подержать трость, пока клялся въ своей невинности, приходитъ въ гнѣвъ отъ его кощунства и нѣсколько разъ ударяетъ палкой о землю, отчего она разваливается, и выходятъ наружу спрятанныя въ ней деньги. См. Levi, Parabole, leggende e pensieri, raccolti dai libri talmudici, стр. 212—213. Относительно палки или трости, скрывающей драгоцѣнность (деньги, золото, жемчужину), слич. разсказъ латинскихъ Gesta, приведенный въ объясненіе перваго Суда, и палки, налитыя золотомъ, въ легендѣ о Гамлетѣ: Saxo Gramm. Hist. Dan. lib. III.

Санчо говоритъ, что слышалъ онъ подобное этому дѣло отъ своего сельскаго попа. Если же уже считаться съ этимъ указаніемъ, то авторитетъ, на который указываетъ Санчо, прямо отсылаетъ насъ къ кругу христіанскихъ апокрифовъ. Буслаевъ полагаетъ, наоборотъ, что «повѣсть эта дошла къ испанскому священнику согласно съ мѣстными и историческими условіями испанской цивилизаціи — изъ устъ мусульманскаго населенія страны». Чтобы говорить такъ аподиктически, надо было имѣть въ виду одну мусульманскую легенду и позабыть собственное сближеніе съ псковскимъ сказаньемъ, которое очевидно не могло имѣть мусульманскаго источника. Я нисколько не думаю умалить этимъ вліяніе, какое арабы и евреи оказали на литературы южно-европейскихъ новеллъ, куда они внесли сказочные мотивы Востока. Это фактъ слишкомъ хорошо доказанный. Disciplina Clericalis, сборникъ, принадлежащій испанскому еврею Petrus Alphonsus, полонъ такого восточнаго матеріала. Тамъ разсказанъ между прочимъ (cap. 18) и судъ по поводу покражи или скорѣе обмана, нѣсколько иначе формулированный, чѣмъ въ сообщенныхъ редакціяхъ Соломонова суда, и безъ его имени [1]). Судятся у одного философа богачъ и бѣднякъ; первый потерялъ кошель, гдѣ были деньги и золотая змѣйка, какъ показалъ онъ вначалѣ; когда бѣднякъ нашелъ кошель и отдалъ ему, онъ начинаетъ утверждать, что въ немъ была не одна, а двѣ змѣйки, что, стало-быть одна утаена, и нашедшій уже успѣлъ вознаградить себя самъ. Философъ провидитъ обманъ и кошель присуждаетъ отдать бѣдняку; купцу онъ не можетъ принадлежать, такъ какъ онъ говоритъ о двухъ змѣйкахъ. В. Шмидтъ и Дёнлопъ [2]) указываютъ на литературу европейскихъ пересказовъ этого суда; но онъ былъ извѣстенъ и у монголовъ, гдѣ такое-же рѣшеніе приписывалось Октай-Хану [3]).

---

[1]) Интересно впрочемъ, что непосредственно за этимъ судомъ слѣдуетъ указаніе на судъ Соломона о двухъ женщинахъ: Apparet hoc esse ingenium philosophi. Hoc exemplo non est mirum de duabus mulieribus quos Salomon judicavit

[2]) Val. Schmidt, Petri Alphonsi Disciplina clericalis, cap. XVIII и примѣч.; Dunlop-Liebrecht, 280, b. Cp. Oesterlei Joh. Pauli's Schimpf und Ernst c. 115 и примѣч. на стр. 485.

[3]) Visdelou et Galland, прибавленія къ d'Herbelot, p. 225 b. и слѣд.

Всего интереснѣе, что и въ этой формѣ судъ объ утаеніи привязался къ имени Соломона; видно, что литературная традиція была разъ на всегда опредѣлена, и мотивы только видоизмѣнялись отъ смѣшенія съ смежными кругами сказаній. Старая англійская баллада [1]) разсказываетъ, что царю Соломону жалуется купецъ на бѣдняка, будто онъ воротилъ ему потерянный кошель всего со 100 фунтами, тогда какъ немъ было 120; что когда онъ шелъ на судъ, трескъ отъ лопнувшихъ на немъ кожаныхъ брюкъ испугалъ лошадь, отчего упала сидѣвшая на ней дама и лишилась глаза; что бросившись съ отчаянія въ море, бѣднякъ упалъ на рыбака и убилъ его. Соломонъ поручаетъ судъ Маркольфу (Mark more foole), который рѣшаетъ какъ слѣдуетъ: кошель присудить бѣдному человѣку, такъ какъ это не можетъ быть кошель купца, гдѣ фунтовъ было 120, а не сто; рыцарю, мужу изувѣченной дамы, предоставить помѣняться женами съ виновнымъ, чего рыцарь не желаетъ и даже даетъ 100 фунтовъ отступнаго; брату рыбака предлагаютъ броситься съ берега въ море, причемъ мѣсто убитаго долженъ занять бѣднякъ; но и на это истецъ не согласенъ и откупается 20-ю марками.

Какъ видно, эта (третья) редакція разбираемаго нами соломонова суда вставлена эпизодомъ въ канву извѣстной судной повѣсти, которую Бенфей думаетъ возвести къ восточнымъ, спеціально буддистскимъ основамъ, находя его русскую форму въ нашемъ Шемякиномъ судѣ [2]). Такое же смѣшеніе легендарныхъ цикловъ представляетъ слѣдующая редакція суда (четвертая), къ которой мы теперь переходимъ. Я разумѣю пересказъ Палеи и замѣчательно сходныя съ нимъ повѣсти Тути-намэ и Сорока визирей.

Вотъ разсказъ Палеи [3]): «Въ тожъ время пакы идоша [3]) моужи еврѣйстіи на поуть свой имоуще на себѣ чресы съ златомъ.

---

[1]) Bishop Percy's Folio Manuscript III, 127, и отчетъ Либрехта въ G. G. A. 1868. St. 48, S. 1908. Сл. R. Köhler, Italienische Novellen (въ Jahrb. f. roman. u. engl. Literatur XII, 3) къ четвертой новеллѣ Sercambi (по изданію Aless. d'Ancona), стр. 349—50.

[2]) Benfey, Pantschatantra I, 393—404.

[3]) Тихонравовъ, ib., стр. 260 - 1; Пыпинъ, ib., стр. 57. Погод. Палея, л. 341 b.—342 a. Предлагаемъ текстъ сводный, въ основаніи

Ставшижъ соуботствовати въ поустыни, створиша съвѣтъ и рѣша: съхранимъ злато вкоупѣ,—аще наидоуть на ны разбойници, да оубѣжимъ, а то боудетъ съхранена. Ископавшижъ рωвъ и положиша тріе чресы своѧ вкупѣ. И бысть въ полоунощи, яко оуснуста два дроуга, а единъ имѣѧ мысль злоу, въставъ прехорони чресы на иное мѣсто (И яко ωтсоуботствоваше, идоша на мѣсто взятъ черосы своа), идѣже положиша и раскопавши не ωбрѣтоша ничтоже. Завопиша вси единою; ωнъ-же сы лоукаво бѣ завопи вельми болѣ ωбою. И бысть прѧ межъ ими, и возвратишася (вси домовъ) и рѣша къ собѣ: пойдемъ къ царю Соломωноу, скажемъ пагубоу нашю. И егдаже прийдоша къ Соломоноу и сказаше емоу яже ω себѣ и рѣша: «не вѣмы, царю, звѣрь ли взялъ или птица, или ангелъ, (или человѣкъ), повѣжь намъ!»—Царь же рече (имъ мудростью своею зрѧщю емоу на нихъ): «ωбрѧщоу вы заутра, понеже поутници есте. Въспрошю васъ, повѣжте ми се: бысть ωтрокъ ωбручивъ дѣвицю красноу, и вдасть ей прьстень вѣрный [1]) безъ вѣданіѧ ωтча и матерниѧ; ωтрокъ же ωнъ иде въ землю иноу и ωженисѧ тамъ. Отець же тоѧ дѣвицю дасть ю за моужъ. И яко въсхотѣ женихъ съвокоупитесѧ съ нею, ωна же рече емоу: пожди, господине мой, и понеже въ стыдѣніи своемъ не повѣдала есми ωтцю своемоу: азъ-бо есми ωбрученица ωнсего; и оубоисѧ бога, поиди съ мною къ ωброученикоу моемоу на въспрωсъ, по повелѣніюжъ его да боуду тебѣ жена. Слышавъ же сиѧ ωтрокъ, въскроутисѧ имѣніемъ многымъ и съ дѣвицею иде къ ωтрокоу, емоуже бѣ ωброучена прежде. И егдаже приидоша и вопроси его, аще есть емоу ωброученица. ωнъ же рече ему: Пакы еси поѧлъ? — ωнъ-же рече: ωтець ю далъ за мѧ. ωтрокъ же рече: сию дѣвицю ωбручихъ азъ прежде безъ оувидѣніа ωтча, нынѣ-же боуди тобѣ сиѧ жена.—ωтрокъ-же рече къ ней: возвратимся въспѧть и створимъ бракъ, и положю тѧ на постели своей. Идоущимаже поутемъ своимъ въспѧть, и стрѣте ихъ насильникъ единъ съ ωтроки своими, и яша ωтрока съ дѣвицею и съ имѣніемъ. Хотѣ-же насиліе сътворити разбойникъ ωнъ, дѣвица же

котораго легла редакція Тихонравова, такъ какъ текстъ, напечатанный Пыпинымъ (по Рум. Палеѣ 1494 г.), сильно попорченъ.

[1]) Въ Рум. Палеѣ у Пыпина: жюковину верную.

возпін къ разбойнику, яко не бысть ей съвокупленіа съ ѡтрокомъ, но ходила есмь на въспросъ къ ѡброученикоу. Разбойникъже не растли дѣвьства еѩ и рече моужеви еѩ: пойми женоу свою а з добыткомъ. И иде въ поуть свой.

Рече же царь имъ: Сию сказахъ притчю; повѣжте ми вы, три моужи изгоубивше чресы своѩ—кто есты лоучши, ѡтрокъ-ли, или дѣвица, или разбойникъ?—ѡтвѣща единъ и рече: добра дѣвица иже не оутаи обрученіѩ своего. И дроугий рече: добръ ѡтрокъ, иже трьпѣ до повелѣніѩ. Третей же рече: разбойникъ добръ, лоутче ѡбою, иже возвратилъ дѣвицю, а самого поустилъ—а добытка было не дати. — Тогда ѡтвѣща царь Соломонъ: дроуже, ѡхвочь еси на чюжей добытокъ, ты еси взѧлъ чресы своѩ. ѡнъже рече царю: господине, въ истинноу такъ есть, не потаю тебѣ».

Привожу для сравненія соотвѣтствующій разсказъ изъ турецкаго Тути-намэ; собственно говоря, два разсказа, составляющіе содержаніе 14-й ночи восточнаго сборника[1]), изъ котораго одинъ вставленъ въ другой, потому что, какъ и въ приведенномъ судѣ Соломона, открытіе вора связано съ тѣмъ обстоятельствомъ, что истцу и отвѣтчикамъ разсказывается повѣсть и, въ испытаніе ихъ честности, въ концѣ имъ предлагается вопросъ: кто изъ дѣйствующихъ лицъ поступилъ честнѣе. Тамъ и здѣсь отвѣтъ вора выдаетъ его; да и вставная повѣсть въ обоихъ случаяхъ одна и таже, какъ можно судить по слѣдующему изложенію. Однажды, разсказывается въ Тути-намэ, крестьянинъ, пахая поле, нашелъ драгоцѣнный камень; друзья убѣждаютъ его отнести его въ подарокъ султану Рума. На дорогѣ къ нему присосѣживаются три путника, которые похищаютъ у него сокровище, пока онъ отдыхалъ. Онъ тотчасъ же замѣтилъ похищеніе, но опасаясь, чтобы

---

¹) Tuti-nameh, Das Papagaienbuch etc. übers. v. Rosen. 1-r Theil, pp. 243—258 (Wickerhauser, Papagaimärchen, p. 144). Первый разсказъ, служащій рамкой, отвѣчаетъ Çukasaptati 51 (перев. Галаноса); вставной=Vetâlapancavinsati (Braj) IX. — Сл. Radloff, Proben III: Die drei Söhne, стр. 389—395. Вставочный разсказъ развитъ отдѣльно въ Filocolo Боккаччьо, lib. IV, quest. IV, vol. II, p. 48 ed. Moutier; и въ Декамеронѣ, g. X, n. 5; у Чосера въ Canterb. tales: Frankeleins tale.

спутники его не убили, если онъ проговорится, не показываетъ вида и спокойно странствуетъ съ ними далѣе, пока не прибылъ въ столицу царства Румъ. Здѣсь онъ подаетъ жалобу султану, котораго смущаетъ трудность дѣла; но мудрость дочери помогаетъ ему: она разсказываетъ обвиненнымъ «Приключенія брачной ночи». «У одного дамасскаго купца была дочь красавица, по имени Dilefrûz. Однажды, гуляя въ саду, она пожелала достать приглянувшуюся ей розу. Она даетъ приказаніе своимъ служанкамъ, но напрасны ихъ старанія; до цвѣтка слишкомъ высоко, и онѣ понапрасну искололи себѣ руки. Тѣмъ сильнѣе прихоть дѣвушки: «кто достанетъ мнѣ цвѣтокъ,» сказала она вслухъ, «того желаніе я исполню, каково бы оно ни было». Слышалъ эти слова садовникъ и срываетъ для нея розу; его желаніе такое, что когда Dilefrûz будетъ невѣстой, въ брачную ночь, она пришла бы къ нему на свиданіе въ садъ, на это самое мѣсто! Dilefrûz обѣщаетъ; вскорѣ она просватана и съиграна свадьба; передъ наступленіемъ брачной ночи дѣвушка объявляетъ жениху о своемъ опрометчивомъ обѣщаніи. Женихъ настаиваетъ на томъ, что его необходимо исполнить; выйдя темною ночью, она сбивается съ дороги; волкъ и потомъ разбойникъ встрѣчаются ей, но первый не трогаетъ ее и второй оставляетъ въ покоѣ, когда она сообщила имъ о цѣли своего странствованія; точно также отпускаетъ ее и садовникъ: онъ только хотѣлъ испытать ее и никогда не питалъ къ ней грѣшныхъ намѣреній. Такъ, цѣла и невредима, возвращается она къ своему супругу».

«Кто показалъ въ этомъ дѣлѣ болѣе благородства и великодушія?» спрашиваетъ у обвиненныхъ султанская дочь, когда конченъ разсказъ. Всѣ отвѣчаютъ розно, но въ одномъ направленіи: одинъ находитъ неразумнымъ волка, другой бранитъ глупость разбойника, третій неумѣлость садовника; но всѣ трое одинаково глумились надъ равнодушіемъ и тупостью жениха. — Изъ этихъ отвѣтовъ царевна заключаетъ къ нравственной несостоятельности заподозрѣнныхъ; она совѣтуетъ отцу прибѣгнуть къ мѣрамъ строгости, чтобы такимъ образомъ вынудить признаніе. Похищенный камень дѣйствительно у нихъ найденъ.

Тотъ же разсказъ помѣщенъ въ Bahar-Danush и въ Сорока визиряхъ, только что въ послѣднемъ сборникѣ его первая поло-

вина (о похищенномъ ящикѣ съ алмазами и младшемъ сынѣ султана) нѣсколько иначе обставлена [1]).

Изъ восточныхъ сборниковъ эта новелла проникла и къ евреямъ, гдѣ подобные суды охотно примыкали къ именамъ Давида и Соломона [2]). Слѣдующій разсказъ [3]) нетолько воспроизводитъ редакцію Тути-намэ и Сорока визирей, но и обставился нѣсколькими другими сказочными подробностями, восточное происхожденіе которыхъ несомнѣнно. При царѣ Соломонѣ одинъ человѣкъ, умирая, оставилъ троимъ сыновьямъ, помимо остальнаго имущества, ящичекъ съ золотомъ и деньгами. Они должны были хранить его поочередно, но такъ, чтобы ящикъ и ключъ къ нему никогда не находились въ однѣхъ и тѣхъ же рукахъ. Открыть его предоставлялось имъ лишь въ случаѣ крайней бѣдности и то лишь по общему согласію. Старшіе братья живутъ хорошо, но младшій скоро прожилъ свою часть наслѣдства, поддѣлалъ ключъ къ отцовскому ларцу и, когда онъ перешелъ къ нему на храненіе, вынулъ изъ него всѣ драгоцѣнности и на ихъ мѣсто положилъ простыхъ камней. Впослѣдствіи, когда по его просьбѣ братья сообща вскрываютъ ларецъ, онъ ихъ же обвиняетъ въ похищеніи. Всѣ вмѣстѣ идутъ судиться къ Соломону. Вблизи Іерусалима съ ними повстрѣчался человѣкъ, спросившій ихъ, не видали ли они его лошади. «Не бѣлая ли лошадь?» спросилъ старшій братъ. «Да,» отвѣчалъ потерявшій.—«Она не крива ли?» спросилъ другой.—«Не было ли на ней двухъ бутылей, одной съ виномъ, другой съ олеемъ?» спросилъ третій. Прохожій отвѣчаетъ утвердительно. Тогда братья сказали ему, что она побѣжала вонъ въ тотъ лѣсъ, хотя сами ее въ глаза не видали. Не найдя ее въ указанномъ мѣстѣ, человѣкъ заключилъ, что люди, такъ хорошо описавшіе ему его лошадь, ее навѣрно украли и, вернувшись назадъ, идетъ вмѣстѣ съ ними въ

---

[1]) Die Vierzig Veziere, пер. Behrnauer'a, VIII-я ночь, разсказъ царицы, стр. 103—106; 1001 Nacht (Habicht u. v. d. Hagen, 15-e Nacht).

[2]) Tendlau, Fellmeiers Abende: Salomo und der Feldherr Benaja, стр. 84—88; Der Kaufmann und der Dieb, 82—84; Der Hirtenknabe David als Richter, 203—7; сл. также № XVII, Der Scheinheilige; № XXXV, Wie sein Name heisset, so ist er; № XXXVIII: Die Wege der Vorsehung sind verhüllt, aber gerecht.

[3]) Ib. стр. 88—100: Wer ist der Dieb?

Іерусалимъ, гдѣ жалуется на нихъ Соломону. Но тѣ отъ всего отнѣкиваются: лошади они не видали, но старшій братъ замѣтилъ нѣсколько бѣлыхъ волосковъ на уздѣ, бывшей въ рукахъ у того человѣка, и заключилъ, что лошадь его была бѣлая; второй замѣтилъ, что по дорогѣ только по одной сторонѣ была объѣдена трава, а по другой нѣтъ, почему онъ заключилъ, что лошадь была кривая; наконецъ третій видѣлъ по пути слѣды двоякой жидкости, изъ которыхъ одна проникла въ землю, а другая оставалась поверхъ ея: то было вино, а вторая олей [1]). Видя передъ собой такихъ мудрыхъ людей, Соломонъ подумалъ, что жалобу, которую они принесли другъ на друга, рѣшить будетъ не такъ то легко, почему и прибѣгаетъ къ извѣстному намъ апологу. Въ Египтѣ жили два старыхъ пріятеля, у одного былъ сынъ, у другаго дочь, которыхъ они съизмолода помолвили другъ за друга. Между тѣмъ оба отца умерли, а юноша прожилъ все свое состояніе; когда наступилъ срокъ, назначенный для брака, и дѣвушка велѣла сказать суженому, что она готова за него выйти, тотъ отвѣчалъ, что не желаетъ подвергать ее такому же несчастію, въ какое ввергнулъ самъ себя, и просилъ считать себя свободной. Дѣвушкѣ между тѣмъ полюбился другой юноша, и она готова стать его женой, но считаетъ необходимымъ спросить до трехъ разъ своего прежняго жениха, желаетъ ли онъ исполнить завѣтъ ихъ отцевъ. Юноша всякій разъ отвѣчаетъ отказомъ.— Свадьба назначена на слѣдующій день; но въ самую ночь брака разбойничья шайка нападаетъ на поѣздъ и силой уводитъ молодыхъ, съ цѣлью ихъ ограбить. Дѣвушка такъ приглянулась ста-

[1]) Такіе же мудрые отвѣты даютъ царевичи въ «христіанско-персидскомъ» романѣ: Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del Re di Serendippo, восточное происхожденіе котораго доказано Бенфеемъ (Or. u. Occ. III. Ein alter christlich persischer Roman, стр. 264—68). Сл. эпизодъ изъ саги о Гамлетѣ у Saxo Gramm. Hist. Dan. lib. III. Въ сказкѣ у Radloff'a (Proben III: Die drei Söhne, p. 389—95) мудрые отвѣты братьевъ также примкнули къ суду о похищенномъ сокровищѣ, что заставляетъ предположить, что у киргизской сказки и еврейской легенды, перенесшей всѣ эти событія на Соломона, былъ одинъ и тотъ же восточный оригиналъ, или по крайней мѣрѣ ихъ обоюдные оригиналы не слишкомъ разнились другъ отъ друга.

рому атаману, что онъ хочетъ удержать ее для себя; тогда она начинаетъ умолять его: пусть позволитъ ей удалиться и окажетъ сострадание. «Послушай, не заслуживаю ли я состраданія», говоритъ она ему, и разсказываетъ свою исторію. Разбойникъ смягчился и отпустилъ ее, возвративъ все отнятое и не принявъ даже выкупа. «Кто изъ трехъ лицъ заслуживаетъ наиболѣе похвалы: юноша, дѣвушка или разбойникъ?» спрашиваетъ Соломонъ. Старшій братъ говоритъ, что юноша, второй что дѣвушка; только третій находитъ, что всего удивительнѣе подвигъ разбойника: онъ не только освободилъ дѣвушку, но и поступилъ неразумно, отказавшись отъ выкупа и награбленнаго богатства. Такимъ отзывомъ воръ выдалъ самъ себя.

7-й и 8-й судъ я передалъ по тексту русской Палеи [1]), гдѣ они слѣдуютъ другъ за другомъ. Я соединилъ ихъ во 1-хъ по сходству содержанія, такъ какъ въ томъ и другомъ идетъ споръ о наслѣдствѣ, и обстоятельства представляются сходныя; во 2-хъ потому, что оба суда соединены въ еврейской сказкѣ у Tendlau — обстоятельство знаменательное, позволяющее предположить, что и онѣ разсказывались когда-то о Соломонѣ и пріуроченіе исчезло лишь позже. Восточныхъ пересказовъ я не знаю, хотя не прочь напомнить здѣсь второй судъ въ Арджи-Борджи, гдѣ мальчикъ царь долженъ рѣшить споръ между настоящимъ сыномъ и тѣмъ, кто выдаетъ себя за него.

а) «Въ дниже царѧ Соломѡна бысть моужъ богатъ въ Вавилѡнѣ и не имѣѧше дѣтей. Оужившюже емоу половину дней своихъ, постави себѣ раба въ сына мѣсто, и въскроути его съ добыткомъ, и посла ѡтъ Вавилона въ коуплю; ѡнъ же пришедъ въ Іерусалимъ и ѡжриися тамъ, и бысть тоу въ боѧрехъ въсѣдающихъ на ѡбѣде оу царѧ Соломѡна. Въ тоже времѧ родисѧ оу господина оу его сынъ; и бысть ѡтрокъ 13 лѣтъ, и престависѧ ѡтецъ его. И рече емоу мати его: сыноу слышахъ ѡ рабѣ ѡтца твоего, яко ѡжирилсѧ есть въ Іерусалимѣ. Иди въ жилище его.

[1]) Тихонравовъ, ib., стр. 261 — 64; у Пыпина, l. c., напечатанъ только одинъ судъ (стр. 56—7), отвѣчающій первому у Тихонравова. Погодинская Палея (л. 342, b—343, b) также ограничивается однимъ первымъ судомъ (Нач.: «Въ дни Соломоня бысть мужъ богатъ въ Вавилонѣ).

И прииде отрокъ въ Іерусалимъ и въспроси нѣкоего ѡ имени моужа раба своего—и бѧше нарочитъ вельми. Повѣдаше ему яко оу Соломѡна на ѡбѣде. И вниде ѡтрокъ ѡнъ въ полатоу царевоу и въспроси нѣкоего ѡтъ предстоѧщихъ: кто есть ѡнъси боѧринъ, иже пребысть на ѡбѣде оу царѧ Соломѡна? ѡниже рѣша: той есть, иже пришедъ ѡтъ Вавилона.—ѡтрокъ же пристоупивъ и оудари его по лицю и рече: рабъ еси мой, не боѧринъ сидѧ, но поиди работати ми и вдай-же ми добытокъ, иже ти далъ ѡтецъ мой.—Разгнѣвалжесѧ царь и бысть емоу жаль моужа того; ѡтвѣщавъ-же царю Соломѡну и рече: аще не боудетъ, царю, сей рабъ ѡтца моего и мой, да (за) оударенее ми роукоу ѡтсѣцы.—ѡтвѣщавъ-же оудареный: азъ есми властелинъ, а сей паробокъ ѡтца моего и мой, имамъ-же послоухи въ Вавилонѣ. — И рече: Не имамъ вѣры яти послухомъ; послю посолъ свой въ Вавилонъ: и тамо возметъ кость плечноую ѡтъ гроба ѡтца вашего, и та ми повѣсть—кое боудетъ сынъ, кое-ли рабъ. А вы пребоудите здѣ.— И посла царь посѡлъ свой вѣрный въ Вавилѡнъ и повелѣ при нести кость плечноую ѡтца ихъ. Егдаже пріиде изъ Вавилона, по премудрости-же царь повелѣ измыти кость его того, да посади боѧрина своего предъ собою, и вси боѧре и книжници съ нимъ бѣѧхоу; и повелѣ оумѣющемоу крѡвь поустити боѧриноу; и сътвори емоу тако. И повелѣ царь вложити кость въ теплоу крѡвь ѡ раздрѣшеніе рѣчи повѣда бояромъ своимъ, и рече: Аще боудетъ сынъ его и прилнетъ кровь х кости ѡтчи; аще ли не прильнетъ, то рабъ. — И вынѧшѧ кость ѡтъ крови. И бѣ кость бѣла якоже и прьвіе. И повелѣ царь поустите крѡвь ѡтрочищю во инъ съсоудъ, измывши кость вложити въ крѡвь ѡтрочати; и насѧче кость крѡви. И рече царь боѧромъ своимъ: Видите ѡчима своима, яко повѣдаетъ кость сиѧ: сей есть сынъ, а ѡнъ—рабъ. И тако разсоуди ихъ царь» [1]).

Сравните слѣдующую сказку у Tendlau [2]). Одинъ человѣкъ отправился торговать за море, взявъ съ собою молодаго раба, ко-

[1]) Сл. Горскаго и Невоструева, Описаніе IV, № 326, стр. 682.

[2]) Tendlau, Fellmeiers Abende etc. № LI: Das ist Blut von meinem Blute und Bein von meinem Beine, стр. 262—265. Съ этой первой половиной сказки сл. у того же Tendlau № XXXVII: Das kluge Testament.

торому, умирая на чужой сторонѣ, поручилъ всѣ свои деньги, съ тѣмъ чтобъ онъ передалъ ихъ его женѣ. Рабъ позарился на богатство, и вмѣсто того, чтобъ вернуться домой, поселился на мѣстѣ, выдавая себя за сына умершаго купца. Между тѣмъ жена купца, оставшись беременной, родила сына, и онъ уже успѣлъ вырости, а мужа все нѣтъ. Тогда мать разсказываетъ сыну, что отецъ его пошелъ торговать, захвативъ съ собою большую часть своего достоянія, и, вѣроятно, на пути умеръ, а рабъ завладѣлъ его деньгами. Пусть попытается, не нападетъ ли на слѣдъ того, либо другаго. Сынъ отправляется на поиски: послѣ разныхъ усилій и напрасныхъ спросовъ, онъ узнаетъ въ одномъ городѣ за моремъ, что тамъ много лѣтъ тому назадъ умеръ чужой купецъ, и остался сынъ его, принадлежащій теперь къ именитымъ людямъ города. Это и есть тотъ самый рабъ, котораго надо было отъискать. Но какъ обличить его? Доказательствъ нѣтъ и настоящему сыну не только могутъ не повѣрить, но пожалуй его самого признаютъ обманщикомъ.—По совѣту одного мудраго старца, истецъ приноситъ жалобу царю, который поручаетъ рѣшить спорное дѣло тому же старцу. Призваны истецъ и отвѣтчикъ и обоимъ пущена кровь въ разные сосуды; затѣмъ велѣли принести двѣ кости, одну отъ тѣла умершаго купца, другую отъ чужого покойника. Когда послѣднюю опустили въ тотъ и другой сосудъ, кровь къ ней не пристала; тоже было съ костью купца, когда ее положили въ сосудъ съ кровью раба; за то кровь сына она тотчасъ впитала въ себя и стала красной и свѣжей. Такимъ образомъ настоящій сынъ былъ найденъ.

Такъ поступилъ чудный старецъ. Другимъ образомъ поступилъ въ подобномъ случаѣ другой судья, продолжаетъ сказка, передавая въ своей второй половинѣ [1]) слѣдующій затѣмъ судъ Палеи. Разсказывается также о человѣкѣ, который умеръ на чужбинѣ, оставивъ дома жену и сына. По долгомъ времени подросъ его сынъ и явился за наслѣдствомъ къ одному честному человѣку, которому отецъ его отдалъ на храненіе свое имущество. Вмѣстѣ съ нимъ явились еще девять человѣкъ и всякій выдавалъ себя за сына. Чтобы рѣшить, кто изъ нихъ настоящій, такъ какъ

[1]) Tendlau, № LI, стр. 265-6.

*

другихъ доказательствъ не было, судья совѣтуетъ имъ отправиться ко гробу отца; пусть каждый изъ нихъ постучится и скажетъ: «Отецъ, ты видишь нужду твоего сына, потому выйди изъ твоего покоя и дай знаменіе, что я сынъ твой». — Всѣ отправились, какъ имъ было указано; не отправился только настоящій сынъ, потому что не хотѣлъ тревожить покоя своего отца. Рѣшеніе судьи такое же, какъ и въ слѣдующемъ судѣ Соломона.

b) Въ днимже царѧ Соломѡна бысть нѣкто моужъ имѣя 6 сыновъ, а седмое дщерь. Внегда же оумрети емоу и рече: дайте дщери моей тысѧщю злата, а все имѣніе мое дайте старѣйшемоу моемоу сыну, а инѣмъ не давайте. Егдаже оумре, бысть-же прѧ и сваръ пѧти братій съ шестымъ, и рѣша: «Дѣли имѣніе съ нами на полы»; ѡнъ же рече: «имамъ послоухи, иже ми ѡтецъ далъ имѣніе единому, а васъ ѡтриноулъ».—Идоша къ царю Соломѡну на прю; премудростію же царь хотѧ испытати ихъ и разоумъ ѡтца ихъ, почто единомоу вдалъ имѣніе, а инѣхъ ѡтриноулъ; и рече: не разоумѣю соудити васъ, дондеже идите къ гробоу ѡтца своего, изимите роукоу правую и принесите предъ мѧ, да разоумѣю, зрѧ на ню, соудити васъ. — И идоша ѡни къ гробоу ѡтца своего, и пристави царь ѡтроки своѧ къ нимъ; и хотѧщи пѧть братій раскопати мрътвыхъ, братъ же ихъ старѣйшей имѧся за гробъ, вопиѧ и молѧся: не дѣйте, братіе, гроба ѡтца нашего, раздѣлю имѣніе на части.—И возвратишасѧ ѡтроци его къ Соломѡну и сказаше емоу, яко не вда старѣйшій братъ раскопати гроба ѡтча. И рече имъ царь: Занежъ хотѣсте ѡтнѧти роуку ѡтчю пѧть братіѧ, разоумѣю бо, ѧко не сынове его есте вы, но добывала васъ мати съ блоудными моужи. И рече царь Соломѡнъ старѣйшемоу братоу: имѣніе ѡтца своего дрьжи оу себе по данію ѡтчю, яко тебѣ вдалъ есть—ты бо еси сынъ правой. Хотѣ царь Соломѡнъ хитростію своею свръшити до конца: призва матерь ихъ къ себѣ и запрѣти ей рекъ: сего-ли ѡтца сынове? И рече жена: право не сего».

Западныя литературы представляютъ нѣсколько пересказовъ этого спора о наслѣдствѣ, въ его второй формѣ, сохраненной Палеей [1]), только что испытаніе братьевъ обставлено довольно одно-

[1]) Третья редакція того же суда, сохраненная Палеей (по списку 1477 года у Тихонравова, ib. стр. 257—258; Пыпинъ, l. c., стр. 52

образно одной новой подробностью—стрѣльбы изъ лука. Это однообразіе позволяетъ заключить, что уже непосредственный источникъ всѣхъ западныхъ редакцій отличался отъ того, которому слѣдовала Палея, рано осложнившись новымъ эпизодомъ—гдѣ бы, впрочемъ, не произошло это осложненіе, въ восточномъ ли прототипѣ, или на почвѣ западнаго пересказа. Французскій fabliau XIII вѣка говоритъ о судномъ дѣлѣ двухъ братьевъ по поводу наслѣдства. Соломонъ велитъ принести тѣло ихъ отца и, привязавъ его къ столбу, приказываетъ обоимъ стрѣлять въ него: кто метче попадетъ, тотъ выигралъ дѣло. Старшій стрѣляетъ; у младшаго не подымается рука: ему-то Соломонъ и присуждаетъ наслѣдство. — Этотъ судъ пересказывался много разъ: онъ не только попалъ въ Gesta Romanorum и тому подобные сборники, но какъ прикладъ или апологъ, въ собраніе проповѣдей XIV вѣка, извѣстное подъ знаменательнымъ названіемъ: Dormi secure. Нужды нѣтъ, что вмѣсто Соломона является какой-то мудрецъ, къ которому три брата приходятъ судиться; дальнѣйшее развитіе аполога

—53) привязалась къ легендѣ о Китоврасѣ, мѣсто которой въ циклѣ соломоновскихъ сказаній будетъ разсмотрѣно далѣе. Удаляясь, Китоврасъ «вда Соломоноу мужа ѡ двоу главу». «И вда емоу царь женоу, и родистася оу него два сына: единъ ѡ двоу главоу, а дроугый ѡ (е)диной главѣ. И бысть оу ѡтца ихъ имѣніе много. И ѡумре ѡтець имь. И рече двоглавый братъ: дѣливѣ имѣние на главы. И рече меншій братъ: два есвѣ, дѣливѣ имѣніе на полы.—И идоста на прю къ царю. И рече единоглавый къ царю: два есвѣ брата, дѣливѣ имѣніе на полы; двоглавый же рече къ царю: двѣ главѣ имамь, два жребіа хощу взяти. Царь же мудростію своею повелѣ взяти ѡчта и рече: аще боудета две сии главѣ разна тѣломъ, да возлию ѡчта на едину главоу; аще не очютить дроугая глава, и тако двѣ части возмеши на две главѣ; аще ли ѡчютитъ дроугая глава възліанія ѡчта главы сіа, — единого тѣла обѣ и единъ жребій возмеши точію. Егдаже бысть возліяніе ѡчта на главу едину, и дроугая възсерше; и рече царь: понеже едино тѣло есть и единъ жребій взяти имаши. И тако разсуди царь Соломонъ».—Разсказъ этотъ помѣщенъ въ Талмудѣ: «Asmodaeus produxit ab infra pavimentum hominem quendam bicipitem coram Solomone: atque ille duxit uxorem, et genuit filios sibi similes bicipites, et similes etiam uxori suae cum uno capite. Et cum ventum esset ad dividendum haereditatem, ille qui habuit duo capita postulavit duas portiones. Et allata est lis dijudicanda coram Solomone». Lightfoot, Horae hebraicae, p. 703.

такое-же: на мѣсто тѣла отца приносятъ его портретъ и каждому изъ трехъ сыновей велѣно метить въ сердце. Старшій попалъ близко къ цѣли, средній еще ближе; младшій бросаетъ лукъ и стрѣлы, объявляя, что онъ не станетъ стрѣлять въ того, кому онъ столькимъ обязанъ. За нимъ однимъ и признается владѣніе виноградникомъ, о которомъ велся споръ [1]).

9-й судъ. Испытаніе мужской и женской мысли. «По семъ-же царь Соломωнъ хотѧ испытати, что есть мысль моужска и женьска, и призва нѣкоего ωтъ вельможь своихъ, моужа именемъ Декира. И рече емоу наединѣ: милый мой Декире, аще хощеши всѧкой чести сподобитесѧ оу мене и сътвори волю мою, и еще възл(юбл)ю тѧ паче. И рече Декиръ: елико велиши царю дрьжава твоѧ, то сътворю.—И рече ему царь: возьми мечъ мой и оусѣкни главоу женѣ своей; ωнъ же ωбѣтща емоу и медлѧше. Имѣѧже Декиръ дѣтища два, и пакы рече емоу царь: аще сътвориши волю мою, дамъ за тѧ женоу ωтъ рода своего, дщерь свою лоутчшюю и сътворю въ дрьжавѣ царства моего. Такоже оувѣща его царь по неколико дни. Декиръ же хотѧ се сътворити и медлѧше, и паки рече: сътворю волю твою, царю. Царь-же дасть емоу мечь свой и рече: егда оуснеть жена твоѧ, тогда оусѣкни ей главоу, да не ωбласкаетъ тебе языкомъ своимъ. Пришедъ-же Декиръ, ωбрѣте женоу свою и съ нею два дѣтища; ωнъже видѣ дѣти своѧ спѧща, помысливъ себѣ и рече: какъ оударю въ подроужіе свое мечемъ? Смысли на мнозѣ и рече: аще женоу сию оусѣкноу чести ради царевы и разквелю дѣти своѧ, и кто оуставить плачъ младенцю семоу? или что ωтвѣщаю Господоу Богоу моемоу?—И ничтоже зла сътворилъ ей. И рече Декиръ: Господине царю, сегоже не могохъ

[1]) Méon, t. II, p. 440 — 442; Le Grand d'Aussy, t. II, p. 167; Imbert, Choix de fabliaux mis en vers, Paris 1789, 2 vv., t. 1-r, p. 70. — Gesta Romanorum, c. 45. — Latin Stories ed. by Thomas Wright, p. 22.—Alberti Patavini Conciones, туринск. изд. 1527, ol. 233. Oth. Melandri Joco-Seria, t. I, n. 256. См. Hist. litt. d. l. France, t. XXV, pp. 80 — 81 и XXIII, pp. 75— 6: «il y a dans les prétendus Contes tartares un récit presque pareil sur quatre frères qui revendiquaient tous les quatre la succession d'un calife».—Сл. наконецъ у Евстатія разсказъ о сыновьяхъ Беллерофонта: тотъ изъ нихъ получитъ наслѣдство, кто попадетъ въ кольце на груди ребенка, не ранивъ его.

сътворити, и нынѣ, господине, мечь твой предъ тобою на главѣ моей.—Царь-же не понесе емоу ни въ чемъ же, и посла его посольствомъ на странoу далечю. — И призва жену его къ себѣ и рече: ты еси жена красна по возрѣнію моемоу; ѡнаже рече: Что есть, господине, повелѣніе твое — сътворю. —Царь-же рече: иже сътвориши волю мою, то боудеши царица всемоу моемоу царствоу. И похвали ю много и рече ей: Егда пріидетъ моужъ твой, и оупоивши его виномъ, егдаже ти оуснеть на постели, тогда оусѣкни главоу его, и дамъ ти мечь ѡстръ; ѡнаже ѡтвѣщавши: рада есмь, царю, сіе сътворити твое повелѣніе. Царь-же, разоумѣвъ мудростью прежде моужа ея, яко не хощетъ оубити жены своея, дасть емоу мечь ѡстръ; послѣдиже, разоумѣвъ женоу, яко хощетъ оубити моужа своего, дасть ей мечь прутянъ, видѣніемъ-же зрящеся, яко ѡстръ есть. Рече ей: симъ мечемъ заколи моужа своего спяща; ѡнаже взявши мечь царевъ храняше его оу себя. Егдаже пріиде моужъ ея ѡтъ труда и еже ѡтъ вина оусноувъ на постели своей, жена же съ дрьзновеніемъ мысль свою въспріемши, вземши-же мечь, иже далъ ей царь, наложи моужю своемоу на горло, мняще, и яко ѡстръ есть, заколетъ его; и влача сѣмо и ѡнамо хотяше ѡтрѣзати главоу, и не оуспѣ ничтоже; ѡчютившеся моужъ ея, вставъ въ скорѣ, мнящи яко врази нѣкоторые, и, видѣвъ яко жена его дрьжитъ мечь ѡбнаженъ, и рече ей Декире: почто ѡроужіе сіе на мя? оубити мя хощеши? — ѡтвѣщавши-же жена моужю своемоу: языкъ человѣческъ ѡбольсти мя, яко оубити тя веля; ѡнъже хотѣ людей съзвати и разумѣ, яко царя Соломѡна наоученіе и испытаніе. И веземъ оу ней мечь и разоумѣ, яко проутянъ, видѣніемъ-же мняше яко ѡстръ, и подивися премудрости царя Соломона. Ничтоже зла не сътвори женѣ своей. Слышавъ-же сия царь Соломѡнъ и подивися и сказаше вельможамъ своимъ ѡ томъ, и бысть дивитися всѣмъ слабости женской. Царь-же Соломѡнъ рече: ѡбрѣтохъ въ тысящи моужа мудра, въ тиѣ числомъ не ѡбрѣтоша женѣ мудрой ни единой» [1]).

---

[1]) Тихонравовъ, ib., стр. 264 — 267; Пыпинъ, l. c., стр. 56 ab. Погод. Палея, л. 342 ab. Сл. также риторическій пересказъ этого суда въ Притчѣ о женской злобѣ, изданной Костомаровымъ въ Пам. Ст. Русск. Лит. II, стр. 469 — 70 (оригиналъ западный?). Имя мужа читается различно: Декиръ и Даркиръ.

Послѣднее изреченіе открываетъ намъ точку зрѣнія, особенно любезную средневѣковымъ грамотѣямъ, которые поспѣшили воспользоваться соломоновской легендой для своихъ нравоучительныхъ выходокъ. На западѣ разговоры Соломона и Маркольфа послужили имъ удобной рамкой для рѣшенія женскаго вопроса въ указанномъ смыслѣ; у насъ типы матери и жены Соломона отвѣтили тому-же направленію, а судъ, который мы разсказали, попадаетъ цѣликомъ въ притчу о женской злобѣ. Существуетъ еще нѣсколько Соломоновскихъ легендъ на туже тему, которыя мы здѣсь присоединяемъ, хотя по содержанію онѣ и не сходны съ судомъ Палеи. Въ одномъ французскомъ fabliau, открытомъ Муссафіей [1]), разсказывается, что Соломону (qui fu roi de Surie) пришла фантазія перевести въ своемъ царствѣ всѣхъ стариковъ. Это исполнено; одинъ только юноша сохранилъ тайно жизнь своему отцу, котораго совѣтами пользуется, когда судитъ и рядитъ въ присутствіи царя, тогда какъ его сверстники молчатъ. Это возбуждаетъ вниманіе Соломона и онъ хочетъ испытать, точно ли мудрость юноши отъ него самого. Онъ и приказываетъ ему явиться въ назначенный день и привести съ собою своего друга, раба, своего пажа и смертельнаго врага; не то грозитъ своей немилостью:

Vendredi amenez à la cour vostre ami
Vo serf, vo damoisel, vo mortel anemi;
Se ainssinc ne le fetes, ne seres mon ami.

По совѣту отца сынъ беретъ съ собою своего осла (рабъ, слуга), собаку (друга), сына (пажъ, потѣшникъ) и жену, которая оказывается смертельнымъ врагомъ.—Муссафія различаетъ двѣ разновидности въ богатой литературѣ этой легенды, зашедшей въ разные сборники, большею частью безъ имени Соломона. Въ иныхъ разсказахъ сохранено тоже начало: убіеніе стариковъ и

---

[1]) Mussafia, Ueber eine altfranzösische Handschrift der K. Universitätsbibliothek zu Pavia (Sitzungsberichte der kais. Ak. der Wiss. Phil. Hist. Cl. LXIV B. Heft III. Jahrg. 1870 März). Нѣкоторыя указанія, что и въ другихъ новеллахъ цикла, разобраннаго Муссафіей стрѣчалось имя Соломона, можно найти у Kemble'я, Salomon and Saturnus, стр. 109—110. Сл. также отчетъ R. Köhler'а въ Gött. G. A. за 1871 г. 4, гдѣ есть интересныя прибавленія къ литературѣ этого разсказа, собранной Муссафіей.

спасеніе отца сыномъ, въ другихъ этого начала нѣтъ, и дѣло мотивируется такъ, что кто нибудь провинился и можетъ избѣжать наказанія лишь подъ условіемъ—исполнить мудрыя задачи: привести съ собой своего лучшаго друга и недруга, слугу, придти ни пѣшкомъ, ни верхомъ и т. п. [1]). Мужъ приводитъ обыкновенно своего недруга жену: онъ только что разсказалъ ей подъ страхомъ тайны, что совершилъ убійство, которое на самомъ дѣлѣ не совершалъ; затѣмъ онъ оскорбляетъ ее при людяхъ, послѣ чего она въ гнѣвѣ объявляетъ всѣмъ небывалую тайну и такимъ образомъ оказывается недругомъ мужа. Собаку онъ также побилъ, но когда потомъ покликалъ, она по прежнему подбѣжала къ нему, ласкаясь—это его другъ. Заключеніе отсюда опять-же къ женской злобѣ и къ тому еще, что женѣ не слѣдуетъ повѣрять тайны. Такъ рѣшаетъ царь, котораго за мудрость звали вторымъ Соломономъ, въ еврейской сказкѣ у Tendlau [2]), гдѣ трое братьевъ служили ему, и онъ отпускаетъ ихъ отъ себя: пусть говоритъ, кто хочетъ награды деньгами, а кто тремя правилами мудрости. Одинъ изъ братьевъ предпочитаетъ послѣднее, и въ числѣ совѣтовъ ему дается и этотъ: не повѣрять тайны женѣ. Жена поссорившись съ мужемъ, въ самомъ дѣлѣ, выдаетъ его, будто онъ убилъ своихъ братьевъ и служителей царя. Но недоразумѣніе выходитъ наружу. Укажу, наконецъ, на эпизодъ русской сказки [3]), на которую мы уже разъ ссылались: она возвращаетъ насъ ко второму циклу Муссафіи, и опять же къ имени Соломона. Царь сердитъ на кузнеца, у котораго скрывается мальчикъ Соломонъ. Онъ и призываетъ его къ себѣ. Говоритъ ему царь: приди ты ко мнѣ ни сытъ, ни голоденъ, ни обутъ, ни одѣтъ; не придешь—голову долой! Соломонъ даетъ кузнецу совѣтъ наѣсться киселя—будешь не сытъ не голоденъ—и одѣть-

---

[1]) Литературу этой редакціи см. у Муссафіи, ib. Въ испанской народной книгѣ de la reyna Sebilla разсказывается, что римскій императоръ (De Ropta?) освободилъ изъ заключенія Мерлина подъ условіемъ привести ко двору своего врага, друга, потѣшника и слугу. Онъ приводитъ жену, друга, сына и осла.

[2]) Fellmeiers Abende, Märchen u. Geschichten aus grauer Vorzeit Frankf. a. M. 1856, № XXXIV.

[3]) Худякова, Великорусскія сказки. № 80.

ся въ бредень. Царь опять говоритъ ему: приди ты ко мнѣ завтра не конный, не пѣшій; стань ни на дворѣ, ни на улицѣ. Соломонъ и здѣсь помогаетъ совѣтомъ: кузнецъ долженъ сѣсть верхомъ на козла и въѣхать въ калитку такъ, чтобъ переднія ноги были на дворѣ, а заднія на улицѣ. Въ третій разъ царь наказываетъ, чтобы кузнецъ привелъ съ собою друга и недруга; Соломонъ велитъ ему взять съ собою нагайку, своего чернаго кобеля, кусокъ хлѣба и жену. Если скажеть онъ: покажи мнѣ друга, то возми нагайкой собаку вытяни. Онъ побѣжитъ, ты кликни: черный! сюда. Онъ и прибѣжитъ. Ты ему дай кусокъ хлѣба, онъ будетъ ластиться. Потомъ царь спроситъ: покажи недруга! Ты возми нагайку, ударь по женѣ; она тебя ругательски обругаетъ и всю правду разскажетъ.

Отъ суда по поводу женской злобы и непостоянства легко было заключить къ вѣденію женскаго сердца вообще; и этотъ болѣе общій мотивъ также получилъ форму суда. Въ сербской сказкѣ у Караджича [1]) очевидно истекшей изъ книжнаго источника, какъ и преведенная русская, одинъ человѣкъ вздумалъ жениться и не знаетъ, кого ему выбрать: дѣвушку, вдову или жену, разведенную съ мужемъ. Какой-то старикъ совѣтуетъ ему идти къ «премудрому». Придя на Соломоновъ дворъ, онъ увидѣлъ ребенка, разъѣзжавшаго верхомъ на палочкѣ—это и былъ Соломонъ. На вопросы, которые ему предлагаются, онъ отвѣчаетъ загадочно: коли возмешь дѣвушку—ты знаешь, коли вдову—она знаетъ, а если жену разведенную съ мужемъ—то берегись моего коня. Съ этими словами онъ слегка ударилъ его по ногѣ. Объясненіе загадочныхъ словъ такое: если онъ женится на дѣвушкѣ, будетъ главой въ семействѣ, если на вдовѣ—жена будетъ управлять имъ; а возметъ разведенную жену, то долженъ опасаться, чтобы и съ нимъ она не сдѣлала того же, что съ первымъ мужемъ. Загадочное рѣшеніе этого суда напомнило Пыпину [2]) сходный мотивъ въ новеллѣ Боккаччьо (Dec. Giorn. IX, n. 9): Melisso и Giosefo приходятъ къ Соломону, Giosefo за тѣмъ

---

[1]) В Караджичъ, Србске Припов. № 41.

[2]) А. Пыпинъ, Очеркъ лит. истор. стар. пов. и т. д., стр. 122.

чтобы спросить его, какъ ему быть съ своей сварливой женой, отъ которой житья нѣтъ, а Melisso хотѣлъ бы узнать, что ему сдѣлать, чтобы его кто нибудь полюбилъ. Соломонъ отвѣчаетъ темно и односложно: первому «ступай къ мосту «all'Oca» (ponte all'oca); второму «полюби» Оказывается въ самомъ дѣлѣ, что услужливость и щедрость Melisso опредѣлялись желаніемъ показать себя, а не расположеніемъ къ кому бы то ни было; ему надо полюбить, чтобы быть любимымъ. Что до Giosefo, то онъ еще по дорогѣ назадъ узнаетъ смыслъ загадочнаго рѣшенія: остановившись у моста, который и есть Ponte all'oca, онъ видитъ какъ по немъ проходитъ цѣлый караванъ вьючныхъ лошадей и муловъ; одинъ мулъ заартачился, ни взадъ ни впередъ, и перешелъ лишь тогда, когда погонщикъ всыпалъ ему порядочное количество ударовъ. Вернувшись домой Giosefo примѣняетъ это средство къ своей женѣ, и она становится шелковой. Такъ оправдался совѣтъ Соломона [1]).

Сл. № 40 у Рудченка, Народныя южнорусскія сказки: Стрілець и чорт.

10-й судъ: пренія въ мудрости и состязаніе загадками. Рядомъ съ мотивомъ о женской злобѣ, мотивъ состязанія загадками занимаетъ видное мѣсто въ судахъ Соломона. Если развитіе перваго, какъ мы думаемъ, принадлежитъ Европѣ и опредѣлилось нравоучительными тенденціями средневѣковаго общества, то второй встрѣчался уже въ восточныхъ оригиналахъ, хотя выразился полнѣе лишь въ европейскихъ пересказахъ. Уже въ предъидущемъ судѣ иныя редакціи представляютъ элементъ загадки значительно развитымъ; мы встрѣтимся съ нимъ снова въ слѣдующихъ эпизодахъ легендарной біографіи Соломона; здѣсь я думаю соединить лишь тѣ сказанія о преніяхъ въ мудрости, которыми мы не могли воспользоваться для этой біографіи, напередъ извиняясь, что соединили ихъ подъ категорію судовъ, которой онѣ отвѣчаютъ не совсѣмъ точно.

Такое преніе помѣщено между прочимъ въ Палеѣ. «Въ тоже время Дарей царь перскій присла къ Соломону царю загаткоу, на-

---

[1]) Новелла Боккаччьо дала сюжетъ одной пьесѣ Hans Sachs'a: Fassnachtspiel Mit vier Personen zu agiern. Von Joseph und Melisso, auch König Salomon.

писавъ: стоитъ щитъ, а на щитѣ заецъ, и прилетѣвъ соколъ взѧлъ заецъ, ц тоу седѣ сова. И рече: сиѧ ѡтгонеши, дамъ ти три кади сребра. Соломѡнъ же прочте писаніе и съзва бѣсы, иже емоу служахоу, и рече имъ: аще кто ѡтгонетъ сию загадкоу, дамъ емоу третиноу сребра, иже ми ѡбѣща царь Дарей. И рече бѣсъ ѡбъ одномъ ѡцѣ: щитъ—землѧ, а на щитѣ заецъ—правда, а иже взѧ соколъ заецъ, то взѧлъ ангелъ правдоу на небо, и тоу седѣ сова, сиречь кривда, правда же бысть взѧта на небо, а на земли ѡсталася кривда». И посла царь Соломѡнъ граматоу къ Дарью, царю Прьскомоу, а въ ней загадка истолкована, и рече: пришли сребро, иже ми еси ѡбѣщалъ. Не по мнозѣ же времени привезоша ѡтъ Дариѧ царѧ три кади сребра къ царю Соломону. И рече царь бѣсомъ: дѣлите сребро. И насыпаша царю двѣ кади. И повелѣ царь ѡбратити кадь врьхоу дномъ, и повелѣ насыпати бѣсу верхъ. И рече бѣсъ царю: Чемоу криво дѣлаешь, а правды не держишь? И рече царь: кривый бѣсе, самъ собе ѡсудилъ еси: правда взѧта бысть на небо, а здѣ ѡсталасѧ кривда» [1]).

---

[1]) Тихонравовъ, ib. 269. Загадка Дарія стоитъ въ текстѣ Палеи послѣ разсказа о гордости царя Дарія (Тихонр., ib. 268—9) или Даріана, Адаріана (у Пыпина, ib., стр. 68; Погод. Палея, л. 343 b), повелѣвавшаго боярамъ своимъ звать его богомъ. Палея влагаетъ этотъ разсказъ въ уста Соломона; онъ встрѣчается и отдѣльно, иногда съ именемъ Соломона (сл. Пыпинъ, Очеркъ, стр. 147 — 8), иногда безъ имени (сл. Повѣсть дивно о царѣ Дарияне, зѣло полезно, въ Памятн. стар. русск. литер. II, стр. 343—44). Сл. у Горскаго и Невоструева, Описаніе IV, № 326, стр. 685. Это ничто иное, какъ старо-еврейская легенда объ императорѣ Адріанѣ, которая разсказывается также объ Александрѣ Македонскомъ. Покоривъ большую часть свѣта, онъ возмечталъ о себѣ и повелѣлъ звать себя богомъ. Когда разумнѣйшіе изъ его служителей сказали ему, что онъ не всемогущъ и еще не все ему подвластно, что еще не покоренъ Іерусалимъ—онъ завоевалъ и этотъ городъ и отъ жителей потребовалъ такого же поклоненія. Тогда одинъ изъ Іерусалимскихъ мудрецовъ сказалъ ему: «Какъ можешь ты возставать противъ своего господина въ его же домѣ? Выйди сначала изъ его дома, и я назову тебя богомъ. А домъ его—небо и земля — и ты въ немъ обрѣтаешься. Какъ же называть тебя богомъ, пока ты находишься въ домѣ твоего собственнаго господина?» Второй мудрецъ отвѣчалъ коротко: «Ты не богъ! Богъ сотворилъ небо и землю и тебя—а ты ничто!» Наконецъ заговорилъ и третій: «Я тотчасъ воздамъ тебѣ поклоненіе,

Полукнижная, полународная побывальщина, записанная у Рыбникова [1]), перенесла эту легенду Палеи на Іоанна Грознаго (Соломонъ) и какого-то чуднаго старца (кривой бѣсъ): тоже требованіе разрѣшить загадки (хотя другія) и обманъ съ кадью золота. Дальнѣйшее искаженіе литературнаго мотива принадлежитъ уже народной средѣ и совершалось оно здѣсь по двумъ направленіямъ. Вспомнимъ съ одной стороны наши сказки о правдѣ и кривдѣ, развившія исключительно нравственныя задачи своей темы [2]) съ

обожди только, пока я сдѣлаю одно необходимое для меня дѣло». Оказывается, что у него на морѣ корабль, близкій къ крушенію; ему надо помочь. Александръ предлагаетъ тотчасъ же послать къ нему одинъ изъ своихъ кораблей; но мудрецъ отвѣчаетъ, что пока онъ прибудетъ, его судно успѣетъ потонуть,—пусть лучше пошлетъ ему хоть немного вѣтра, чтобы скорѣе перенести его черезъ опасное мѣсто.—«Гдѣ же мнѣ взять вѣтеръ?» спрашиваетъ Александръ, и мудрецъ отказываетъ ему въ поклоненіи, потому что о Богѣ сказано, что вѣтры его послы и слуги — молніи огненныя.—Тогда царь обращается къ своей женѣ и проситъ ее, чтобы она, по крайней мѣрѣ, признала его богомъ. —«Охотно, отвѣчаетъ она, но прежде возврати залогъ, тебѣ врученный, который легко могутъ потребовать у тебя противъ твоей воли—твою душу».—«Что же я стану дѣлать безъ нея?» спрашиваетъ царь.—«Какъ же ты хочешь зваться богомъ, когда не властенъ даже надъ своей душой?»—См. Tendlau, Fellmeiers Abende 1856, p. 218—220: Alexander der ein Gott sein wollte, и прим. къ стр. 218. Сл. Wendunmuth v. Hans W. Kirchhoff (hrsg. v. Österley въ Biblioth. d. litterar. Vereins in Stuttgart) IV Buch, №№ 23 и 24.—Въ мусульманскихъ легендахъ о Соломонѣ, онъ женится на Djarada'ѣ, дочери царя Nubara велѣвшаго звать себя богомъ. Этой женитьбой мотивируется паденіе Соломона и его дальнѣйшія несчастія. Не можетъ ли это обстоятельство объяснить введенія царя Адарьяна въ русскую легенду о Соломонѣ?

[1]) Рыбникова, Пѣсни, II, 232—236 (Отчего на Руси завелась измѣна).

[2]) См. Аѳанасьева. Нар. русск. сказки. I, 10, V, 13, IV, 15 и у него же указанія на сходныя сказки: сербскую, валахскую и норвежскую. Сл. Grimm, Kinder und Hausm., № 107 и примѣчанія. Какъ въ одной русской редакціи Правда и Кривда являются собственными именами (въ норвежской: Treu и Untreu), такъ въ 19-мъ разсказѣ 1-й книги Панчатантры (Benfey, Pantsch. II, 114—118), относящемся къ легендамъ объ утаеніи однимъ товарищемъ доли другаго, оба они носятъ знаменательныя названія: Dharmabuddhi (gerechten Sinn habend)

другой-рядъ другихъ сказокъ о неравномъ дѣлежѣ, гдѣ, наоборотъ, идея правды и кривды заслонена совершенно. Такъ напр. въ сказкахъ у Аѳанасьева I, 1, е, (стр. 9) и II (стр. 110—111) лиса и медвѣдь сговорились воздѣлать и засѣять поле, и жатву раздѣлить. Лиса напередъ выбрала себѣ верхушки, а медвѣдь корни; засѣяли жито, и когда оно поспѣло, то оказался одѣленнымъ медвѣдь. На другой разъ онъ хочетъ быть осторожнѣе и выговариваетъ верхушки себѣ; но посѣяна рѣпа, и выгода опять на сторонѣ лисы. Разсказъ этотъ проникъ въ одну branche средневѣковаго Roman du Renard, сохранившуюся впрочемъ лишь въ итальянской редакціи, недавно открытой Тедзой [1]). Какъ здѣсь роль одѣленной играетъ коза, такъ въ тирольской сказкѣ у Шнеллера [2]) весь споръ перенесенъ изъ міра животныхъ на лица христіанской миѳологіи, и спорящими о жатвѣ являются дьяволъ и св. Іоаннъ. Ближе всего къ разсказу Палеи—26-ая повѣсть въ Conde Lucanor [3]), потому что въ ней мотивъ неравнаго дѣлежа снова соединенъ съ идеями правды и кривды; moralisatio въ концѣ и вся развязка, очевидно, внушены учительными цѣлями собирателя. Разсказывается, что Правда и Кривда посадили вмѣстѣ дерево, чтобы вмѣстѣ владѣть имъ, когда оно выростетъ. Кривда и убѣдила Правду взять на свою долю корни

и Papâbuddhi (schlechten Sinn habend). Соотвѣтствующая повѣсть у Сомадевы замѣняетъ послѣднее имя синонимомъ: Duschtabuddhi; въ сходномъ разсказѣ Çukasaptati: Subuddhi и Kubuddhi. Benfey, Pantsch. I, § 96.

[1]) Rainardo e Lesengrino per cura di E. Teza. Pisa, Nistri 1869, ст. 402—457 и предисловіе, стр. 6, прим. 3. О томъ, что этотъ эпизодъ существовалъ и во франц. Roman du Renard, можно заключить изъ того обстоятельства, что онъ проникъ и во франц. хронику. См. Extrait d'une chronique en prose у Bartsch, Chrestomathie de l'ancien français, pp. 322—3.

[2]) Schneller, Märchen u. Sagen aus Wälsch-Tirol, № 2; Рудченко Нар. южнорусск. сказки. I, № 29: Чортъ и баба; cf. ib., № 30.

[3]) Сл. Libro de Patronio въ изд. Gayangos'a (Biblioteca de aut. esp. томъ 51-й: Escritores en prosa anteriores al siglo XV), № XXVI: De lo que acontesciò al arbol de la Mentira. Срав. также enxemplo LXIII: De lo que contesciò al bien et al mal et al cuerdo con el loco.

какъ самую важную и вѣрную часть; сама она готова удовольствоваться вѣтвями, хотя онѣ всего болѣе подвержены опасности со стороны людей и животныхъ, жара и холода. Правда наивно повѣрила ложнымъ словамъ и пріютилась въ землѣ подъ корнями, Кривда же поселилась въ вѣтвяхъ, и когда дерево выросло и люди стали собираться подъ его тѣнь, она гостепріимно ихъ встрѣчала, ласкала ихъ, нашептывала хитрые совѣты, учила разнымъ уловкамъ. Всѣ полюбили ее, и всѣмъ жилось хорошо, и кто болѣе отъ нея научился, тотъ пользовался большимъ почетомъ. А Правда лежала себѣ въ землѣ и никто о ней не вѣдалъ, но такъ какъ ей нечего было ѣсть, она грызла постоянно корни, пока дереву нечѣмъ было болѣе держаться, и оно рухнуло отъ порыва вѣтра. Оттого погибла Кривда и ея клевреты, а Правда вышла наружу.—Какимъ образомъ и когда привязался этотъ судъ къ имени Соломона, сказать теперь трудно. Повѣсть въ Conde Lucanor, можетъ быть, восходитъ къ восточному оригиналу, какъ многое въ этомъ сборникѣ; съ другой стороны и Палея могла найти разсказъ уже готовымъ въ источникѣ, которымъ непосредственно пользовалась. Есть подробности, позволяющія въ общихъ чертахъ опредѣлить теперь же характеръ этого источника. Дѣлежъ между Правдой и Кривдой, между добрымъ и злымъ началомъ, подѣлившимъ между собою небо и землю, напоминаетъ дуалистическое ученіе ново-манихейскихъ сектъ, представителями которыхъ въ средніе вѣка были Патары и Богомилы. Еще не поставленъ вопросъ, какую богатую сказочную струю принесли они съ Востока на Западъ; апокрифы дуалистическаго характера и многія легенды, народный складъ которыхъ удалялъ всякое предположеніе о возможности подобнаго источника, должны быть отнесены на счетъ ихъ посредствующаго вліянія. Относительно апокрифовъ о Соломонѣ—это раскроется ближе въ теченіи нашего труда.

Здѣсь замѣтимъ, что пренія Соломона о мудрости находятся и въ библейскихъ сказаніяхъ мусульманъ. Члены великаго суда, въ которомъ предсѣдательствовалъ царь Давидъ, недовольны вмѣшательствомъ въ ихъ дѣла царевича Соломона, хотя и принуждены сознаться, что его рѣшеніе всегда самое мудрое. Давидъ позволяетъ имъ испытать его всенародно, при чемъ они надѣются смутить его

загадочными вопросами. Но они ошиблись въ разсчетѣ. Соломонъ нетолько отвѣчаетъ на все, но и самъ переходитъ къ вопросамъ; пусть объяснятъ ему: что такое все и что такое ничто? (Богъ и созданный имъ міръ), что всего слаще и горше, что всего краше и всего некрасивѣе? и т. п. Такъ какъ всѣ молчатъ, Соломонъ самъ принимается толковать смыслъ загадочныхъ вопросовъ. Слаще всего напр. обладаніе добродѣтельной женою, умными дѣтьми и приличнымъ состояніемъ; и, наоборотъ, нѣтъ ничего горше порочной жены, негодныхъ дѣтей и бѣдности [1]).—Такого рода загадки легко встрѣтить въ любомъ сказачномъ сборникѣ, какъ, наоборотъ, изъ сказки могли проникнуть въ библейскую легенду и тамъ привязаться къ имени Соломона — загадки чисто народнаго стиля. Такъ читается въ одной старой рукописи, принадлежащей г. Забѣлину [2]), о двухъ мужахъ, пришедшихъ «ко царю Давыду тягатися». «И рече единъ мужъ предъ царемъ Давыдомъ ко другому мужу: «занялъ еси ты у мене шесть яицъ вареныхъ, и тому уже минуло шесть лѣтъ, и азъ-бы въ то время развелъ много курятъ». И отвѣща вторы мужу къ первому: «виноватъ, господине, въ шести яицахъ вареныхъ тебѣ». И рече царь Давыдъ къ мужу тому, которой занялъ: «плати ему и курятъ по расчету за всѣ лѣта». И розочте царь Давыдъ много велми. Слышавъ же царя Давыда судъ сынъ царь Соломонъ, и научи мужа того премудрости своей и рече ему: «взори ниву близь пути, гдѣ ѣздятъ, сѣяти горохъ вареной изъ котла своего». И учини мужъ тако по наученію царя Соломона: и пріиде и вскопа на мѣстѣ близь пути ниву, гдѣ ѣздитъ царь Давыдъ, и вскопавши, начатъ сѣяти предъ царемъ горохъ вареной на ископанной нивѣ изъ котла. И виде то царь Давыдъ, мужа того при пути сѣюща горохъ вареной изъ котла, и призва мужа того къ себѣ и нача ему глаголати: «почто сѣеши горохъ вареной при пути, понеже той не можетъ возрасти?» — Тогда отвѣща мужъ той царю Да-

---

[1]) G. Weil, Biblische Legenden d. Muselmänner, p. 217—220. Сл. Rosenöl, I, p. 166—167.

[2]) Нап. Пыпинымъ въ Памят. стар. русск. литер. III, стр. 58—9. О третьей притчѣ царя Соломона, и о премудрости его, и каковы бысть судъ отца его, царя Давыда, судима дву мужей. Сл. Горскаго и Невоструева, Описаніе IV, № 326, стр. 682.

выду и рече: «почто ты мене, царю Давыде, осудилъ неправедно и за что продаеши мя въ яицахъ вареныхъ? Се ты, царю, узналъ еси, что вареной горохъ не можетъ возрасти, тако же де и отъ яицъ вареныхъ како можетъ приплодъ быти, о немъ же ты меня осудилъ еси напрасно?» — На вопросъ царя Давида, кто научилъ его этой мудрости, обвиненный отвѣчаетъ, что Соломонъ.—Препирательство мудреными загадками пристроилось здѣсь, какъ видно, въ формѣ суда [1].

11-й и 12-й суды заимствованы нами изъ мусульманскихъ сказаній о Соломонѣ [2]. Соломону было всего 13 лѣтъ, когда къ отцу его пришли два человѣка судиться. Истецъ купилъ у отвѣтчика землю, въ которой, копая погребъ, нашелъ кладъ; онъ требовалъ, чтобъ отвѣтчикъ взялъ себѣ этотъ кладъ, такъ какъ онъ покупалъ у него только землю; а тотъ отнѣкивался, говоря, что не имѣетъ на это права. Давидъ рѣшилъ, чтобы каждый взялъ себѣ половину найденнаго; но Соломонъ вздумалъ иначе: онъ велитъ женить сына истца на дочери отвѣтчика и кладъ отдать имъ [3].—Въ другой разъ явился крестьянинъ съ жалобой на пастуха, на то, что его стадо потравило его ниву, уже налившуюся колосомъ. Давидъ присуждаетъ крестьянину часть стада; но Соломонъ съ такимъ рѣшеніемъ не согласенъ: пастухъ долженъ уступить крестьянину пользованье своимъ стадомъ, шерстью, молокомъ и приплодомъ, до тѣхъ поръ, пока нива снова не очутится въ томъ положеніи, къ какомъ была, когда совершилась потрава; а затѣмъ стадо должно быть возвращено его владѣльцу.

Я остановился довольно долго на содержаніи соломоновскихъ судовъ, какіе мнѣ извѣстны, отъискивая, гдѣ можно, ихъ источ-

[1]) Литературу этого рода загадочныхъ вопросовъ и отвѣтовъ см. въ моей статьѣ: Новыя отношенія Муромской легенды о Петрѣ и Февроніи и сага о Рагнарѣ Лодброкѣ, въ Ж. М. Н. П. за 1870 г.

[2]) G. Weil, Biblische Legenden d. Muselmänner, стр. 215—217. Первый изъ нихъ разсказанъ въ Талмудѣ (Talmud Tamid, p. 32) въ легендѣ объ Александрѣ Македонскомъ, и его рѣшаетъ въ его присутствіи африканскій царь. См. Levi, Parabole leggende e pensieri, raccolti dai libri talmudici. Firenze, Le Monnier, pp. 221—2.

[3]) Сл. въ Турецкомъ Тути-намэ (ed. Rosen. II, 283) вставной разсказъ о продавцѣ и покупателѣ, того же содержанія.

ники, собирая аналогіи. Въ соломоновскихъ судахъ мы открыли всѣ суды Викрамадитьи; иные, которые нельзя было привязать къ этому источнику, нашлись въ другихъ восточныхъ пересказахъ; третьи, наконецъ, могутъ быть отнесены на счетъ позднѣйшаго, можетъ быть, уже европейскаго развитія этого цикла и представляются намъ самостоятельнымъ обогащеніемъ популярнаго мотива.—Вмѣстѣ съ тѣмъ мы удалились отъ біографической нити, къ которой возвращаемся, подъ руководствомъ той-же русской повѣсти: Соломонъ, мы слышали, не хочетъ тотчасъ-же вернуться къ отцу: «сегодня азъ не ѣду къ нему», говоритъ онъ Ачкилу. Онъ дѣйствительно снаряжается въ «Индію богатую» къ царю, который въ этой редакціи носитъ имя Пора. Здѣсь онъ «творитъ любовь» съ царицей, которая даетъ ему золотой перстень мужа. Этимъ оскорбленіемъ мотивируется въ другой редакціи той-же повѣсти [1]), почему царь Поръ увозитъ позднѣе жену самого Соломона. Это должно было представляться актомъ мщенія; такъ представлялъ себѣ дѣло позднѣйшій разсказщикъ; болѣе древняя редакція ничего о томъ не знаетъ. Но къ этому эпизоду легендарной біографіи Соломона мы перейдемъ въ слѣдующихъ главахъ.— Погостивъ у Пора, Соломонъ снаряжается домой: царица дала ему серебра и золота и дорогихъ парчей, и «три каменя царскія самоцвѣтныя: въ нощи аки свѣщи горятъ, въ дни аки отъ солнца сіяетъ». Онъ пріѣзжаетъ къ Іерусалиму на кораблѣ и становится подъ городомъ; Давиду онъ выдаетъ себя за «дѣтище индійскія веси богатыя, а имя мое Разумникъ нарицаюся, прибрелъ въ твою царскую державу товары свои продати, а здѣшнія товары заку-

---

[1]) У Тихонравова (Лѣтоп. русск. лит. и древн. IV: Повѣсти о царѣ Соломонѣ, I. Повѣсть царя Давида и сына его, царя Соломона премудраго) и Пыпина (Памят. стар. русск. лит. III: Повѣсть царя Давида и сына его Соломона и о ихъ премудрости). Женившись Соломонъ «посла посланіе ко царству ко царю Пору и отписалъ тако: «Въ прошлое лѣто былъ есми я въ твоемъ царствѣ и со царицею твоею пребылъ ночь и снялъ съ правыя руки перстень златой». И послалъ Соломонъ тотъ перстень златой ко царю Пору въ дарѣхъ. И царь Поръ сталъ печаленъ» и т. д. Также въ ркпс. повѣсти у Барсова, первая половина которой (дѣтство Соломона) отвѣчаетъ № 2 у Тихонравова, тогда какъ вторая воспроизводитъ, съ незначительными отличіями, соотвѣтствующій отрывокъ № 1.

пити». И царь Давидъ повелѣлъ ему въ своей державѣ торговати и велѣлъ ему царь быти въ полату къ царю». Царица Вирсавія посылаетъ «къ нему на корабль своихъ сѣнныхъ боярынь выбирать, товаровъ драгихъ смотрѣти, и царевичь Соломонъ показа боярынямъ сѣннымъ три камня самоцвѣтныя, и дивишася». Услышавъ объ этомъ царица велитъ «гостя онаго предъ себя поставити», думаетъ, какъ-бы достать тѣ камни. Соломонъ говоритъ ей: «Есть, государыня, благородная царица, у меня три каменія: единъ камень поднести царю Давиду, а други камень отдать за нимъ въ приданыя, а третій камень про себя держать въ кораблѣ для свѣту». И рече ему царица Вирсавія: «Гость заморянинъ! продай мнѣ единъ камень». И рече царевичь Соломонъ: «Аще кто со мною перѣспитъ нощь сію, тому и камень отдамъ». И положи предъ царицею единъ камень, и той камень освѣти всю полату царицину, и немощно на него человѣку зрѣти. И царица рече Соломону: «Гость заморянинъ! ляжь ты со мною въ нощь сію». Соломонъ успѣваетъ признаться во время: «Во истину ты мати моя, родившая мя; и напредь глаголахъ тебѣ: «у всякія жены волосы долги, да умъ коротокъ». Слѣдуетъ затѣмъ взаимное признаніе Давида и Соломона.

Такъ въ передачѣ повѣсти, которой мы слѣдовали до сихъ поръ. Интересно, какъ воспользовалась мотивомъ возврата другая редакція русской легенды, напечатанная Пыпинымъ и Тихонравовымъ [1]). Мы познакомимся съ хорошимъ образчикомъ дифференцированія одного и того-же сказочнаго содержанія. Въ началѣ обѣ повѣсти сходны: тотъ-же разсказъ о рожденіи Соломона и нелюбовь къ нему матери; она также пытается извести его, и въ обоихъ случаяхъ онъ спасенъ отъ смерти одной и той-же уловкой. Но затѣмъ вторая, позднѣйшая редакція расходится съ первой: Соломонъ прямо попадаетъ къ гостямъ корабельщикамъ, у которыхъ служитъ кашеваромъ, и съ ними пріѣзжаетъ въ Іерусалимъ. Эпизодъ у крестьянина, равно какъ и суды мальчика-царя, опущены, но часть содержанія перенесена на эпизодъ съ корабельщиками, который получилъ бо́льшее развитіе. Загадки, которыми въ предъидущей редакціи пытаетъ Давидъ пастуха-Соломона, пред-

---

[1]) См. предъидущее примѣчаніе.

лагаются теперь гостямъ-заморянамъ. Если хотятъ они торговать въ его царствѣ безданно, безпошлинно, пусть отгадаютъ цѣну золотой колымаги и истолкуютъ знакомую намъ загадку объ аллегорическомъ деревѣ. То и другое исполняетъ за своихъ хозяевъ Соломонъ, говорящій о себѣ, что онъ «изъ заморья дѣтище». И еще въ третій разъ онъ удивляетъ царя своей мудростью: «И пошелъ (Соломонъ) ко царю на дворъ, и царь Давыдъ за столомъ сидитъ и рече: «Гости заморяна! Есть-ли у васъ такая потѣха и такое узорочье? предъ царемъ котъ свѣтитъ: стоячи, держитъ свѣчу и съ виномъ скляницу держитъ предъ царемъ?» И Соломонъ рече: «Государь царь Давыдъ! дай сроку: буде не отгадаю загадки, вели мнѣ голову снять острымъ мечемъ по могучія плеча». И царь далъ сроку въ таковъ день пріити. И пріиде Соломонъ ко царю Давыду и принесъ вещь. Царь Давидъ рече гостямъ: «Гости заморяна! есть-ли у васъ такая потѣха и такое узорочье?» И Соломонъ пустилъ изъ рукава мышь: по столу пробѣжала, котъ свѣчу погасилъ и потѣху цареву учинилъ, скляницу котъ съ виномъ разбилъ» [1]). — Смыслъ загадки, изчезнувшій въ изложеніи русской повѣсти, становится ясенъ при сравненіи съ соотвѣтствующимъ эпизодомъ нѣмецкой поэмы о Соломонѣ и Морольфѣ. Соломонъ требуетъ отъ послѣдняго—доказать ему на примѣрѣ истину, которую онъ какъ-то высказалъ: что природа сильнѣе привычки (Die Natur ge vor Gewonheit). Морольфъ соглашается. Была у царя кошка, и пріучена она была держать свѣчу за вечернимъ столомъ. Морольфъ зналъ это и припасаетъ трехъ мышей. Выпустилъ одну, кошка обнаружила безспокойство; выпустилъ другую—она чуть не сорвалась съ мѣста, а за третьей погналась, позабывъ свою выучку [2]). — Эта басня на тему, что природа сильнѣе привычки, очевидно восточнаго происхожденія; жаль, что Бенфей упустилъ изъ виду именно эту разновидность, говоря о кругѣ родственныхъ сказаній [3]). Въ индѣйской легендѣ (у Polier, Mythologie des Indes II, 571) мышь, спасаясь отъ преслѣдованія двухъ кошекъ, падаетъ полумертвая у ногъ одного

[1]) У Тихонравова, l. c., стр. 115 — 116.

[2]) См. втораго Морольфа у v. d. Hagen'a, Deutsche Gedichte des Mittelalters. I, стр. 54—55, ст. 873—905.

[3]) Benfey, Pantschatantra, I, 374—6.

риши. Не находя достойнымъ просить верховное существо о сохраненіи жизни столь ничтожной твари, онъ молитъ Брахму обратить ее въ человѣка. Мышь становится дѣвушкой; когда она выросла, и воспитатель хочетъ выдать ее замужъ, она изъявляетъ желаніе, чтобы въ супруги ей выбрали какого-нибудь бога, который превышалъ-бы всѣхъ своей красотой, могуществомъ и силой. Риши предлагаетъ ей поочередно мѣсяцъ, солнце, облако, гору; она всѣхъ отвергаетъ и выбираетъ себѣ — мышь. Тогда риши сознается, что онъ плохо сдѣлалъ, поступивъ противъ опредѣленія судьбы, и снова возвращаетъ дѣвушку въ ея прежній образъ.—Разсказъ этотъ довольно рано проникъ на западъ: онъ встрѣчается уже у Страттиса (400 лѣтъ до Р. Х.), перешелъ въ греческую басню о кошкѣ, влюбленной въ человѣка, которую Афродита превращаетъ въ дѣвушку и снова дѣлаетъ кошкой, когда, не смотря на свою метаморфозу, она продолжаетъ, при видѣ мыши, выказывать вожделѣнія расы. Отсюда разсказъ проникъ въ басенные сборники, которыхъ такъ много появилось въ средніе вѣка [1]).

Дальнѣйшій ходъ повѣсти въ ея второй редакціи не отличается отъ изложенія первой: таже сцена съ Вирсавіей, узнаніе сына отцомъ и т. п.

Этимъ кончается русское сказаніе о дѣтствѣ и юности Соломона. Изъ народной книги, оно перешло въ русскую сказку [2]), которую мы не разъ цитовали. О нелюбви матери, о ея намѣреніи извести сына здѣсь разсказывается тоже, что и въ книгѣ; тотъ-же эпизодъ съ собакой. Соломонъ попадаетъ затѣмъ на кузницу, водится съ мальчиками, избранъ ими царемъ и судитъ ихъ [3]). Отецъ посылаетъ его разъискивать унтеръ-офицера, ко-

---

¹) Сл. Wendunmuth von Hans W. Kirchhof (ed. Oesterley въ Bibliothek des litterar. Vereins in Stuttgart), Buch VII, № 140 (Natur mehr, denn Gewonheit) и Buch IV, № 168.—Kurz, Esopus von Burkhard Waldis, II Buch, XXII Fabel: Vom König und den Affen (съ ссылкой на Маркольфа и Соломона). Издатели собрали въ примѣчаніяхъ любопытный матеріалъ для исторіи этой басни въ ея восточныхъ и западныхъ пересказахъ.

²) У Худякова, Великорусскія сказки, № 80: Царь Соломонъ.

³) Судъ о лягушкахъ разсказанъ нами выше.

торый замѣнилъ бояржна Ачкилу. Загадочные отвѣты мальчика и его мудрыя рѣшенія обнаруживаютъ вліяніе народнаго стиля; впрочемъ сохраненъ извѣстный изъ книжной повѣсти вопросъ о томъ, что̀ стоитъ царская карета. Другія разновидности сказки представляетъ собраніе Рыбникова: такъ № 54 II тома [1]) и въ особенности № 55, гдѣ нелюбовь матери къ Соломону объясняется своеобразнымъ мотивомъ.

Во градѣ Іерусалимѣ стоялъ садъ купца темнаго (слѣпаго).
Пришелъ въ тотъ садъ купецъ темныій
Со своею женою законною,
Говорила жена ему возлюбленна:
«Ты ей же, мужь мой возлюбленный!
«Въ нашемъ саду во прекрасноемъ
«Теперь новости объявилиси:
«Выростали на древи у насъ яблоки».
Подавала съ кармана ему яблоко.
Какъ съѣлъ купецъ тую яблоку,
Самъ говорилъ таково слово:
—Ты гдѣ, жена, взяла эти яблоки?—
Говорила жена ему возлюбленна,
Что «Есть еще этихъ яблоковъ,
«Только висятъ онѣ высоко есть.
«Захватись-ко за дубъ ты руками, де,
«А я выстану въ дубъ тотъ высокий,
«Достану тебѣ эти яблоки».
У самой въ дубу была люлька тамъ,
Въ этой люлечки былъ полюбовничокъ.
Ложилась она къ ему въ люлечку.
Во тую пору во то время
Царь Давыдъ случился на (балкони) быть
Со своей прекрасной царицею;
Увидали слѣпаго—за дубъ держится,
Говорилъ царь Давыдъ со царицею:
««Еслибы на сей часъ слѣпому Богъ прозрѣніе далъ,
««Что бы онъ могъ сдѣлать со своей женой?»»

---

[1]) См. продолженіе побывальщины въ III т., стр. 295—6.

Говоритъ царица прекрасная:
—На то бы были у моей сестры отверточки.—
А сынъ во чревѣ заговорилъ: «Баба но бабьи и судъ судитъ!»
Мать говоритъ, что—Я чего нибудь выпью
—И тебя во чревѣ употреблю. —
А сынъ сказалъ, что «Я выломлю боку, —
«Ребро проломлю и тутъ вонъ выду!»

«То сотворилъ Богъ слѣпому глаза, то увидѣлъ онъ жену свою съ полюбовникомъ въ люлькѣ, и закричалъ: — Ахъ ты, жена, эдакая дура! какъ ты могла надъ моей главой сотворить блудъ?— То сказала ему жена: «Допусти меня только до зени, то я вся твоя; хоть ты меня бей, хоть ломи, только выслушай, что я тебѣ скажу: я ночесь спала и видѣла во снѣ сонъ: еслибы мнѣ надъ твоею главою сотворить блудъ, то бы тебѣ Богъ далъ бы глаза.» То взялъ свой мужъ свою жену за правую руку, поцѣловалъ и пошли домой. — Сказалъ на то царь: «Что̀ сей мужъ ничего со своей женой не сдѣлалъ? такъ не что ему и съ глазами дѣлать!». Два раза ступилъ—и больше не видитъ.»

Разсказъ, объясняющій гнѣвъ матери на сына, восточнаго происхожденія [1]), онъ довольно рано проникъ въ Европу, потому что встрѣчается въ старыхъ латинскихъ пересказахъ въ прозѣ и въ стихахъ [2]); у Боккаччьо [3]) и Чосера [4]).

Ни въ западныхъ, ни въ восточныхъ легендахъ всего этого эпизода о дѣтствѣ Соломона мы не встрѣтили; если намъ удалось привести его въ связь съ легендарнымъ жизнеописаніемъ Викрамадитьи, то тѣмъ больнѣе ощущается невозможность указать на его непосредственный источникъ, въ библейскомъ харак-

---

[1]) Сл. Die Vierzig Veziere ed. Behrnauer 31 Tag, Erz. d. 31 Veziers; Bahar Danush c. XII, v. 2, p. 64 ed. Scott.

[2]) Th. Wright, Latin Stories from mss. of the XIII and XIV centuries, p. 78 и 174, и Comoedia Lidie Matthieu Вандомскаго (Hist. litter. de la France, t. XXII, стр. 62—64; Edélestand Duméril, Poésies inédites du moyen âge, стр. 353—373).

[3]) Decam. VII, 9.

[4]) The Merchandes tale. Сл. также v. d. Hagen, Gesammt Ab. II, № 38, стр. 261, и Marie de France: dou vilains v. II, p. 206.

терѣ котораго не позволяетъ сомнѣваться имя Соломона, Давида и т. п. Для послѣдующихъ эпизодовъ соломоновской легенды мы въ состоянiи будемъ указать на такой источникъ, который въ свою очередь поведетъ насъ къ прототипу Викрамачаритры. Такимъ образомъ и для легенды о дѣтствѣ и для послѣдующихъ эпизодовъ изъ сказочной жизни Соломона далекимъ источникомъ представляются сказанiя о Викрамадитьѣ; если во второмъ случаѣ посредство редакцiи библейскаго характера несомнѣнно, то ее слѣдуетъ предположить и для перваго, хотя она и не найдена. — Нѣкоторыя общiя соображенiя, которыя будутъ поняты теперь-же, подтвердятъ это еще болѣе. Въ русской повѣсти о дѣтствѣ Соломона помѣщенъ разсказъ о его судахъ; иные изъ нихъ, напр. первый о трехъ сосудахъ внушены не каноническимъ текстомъ Библiи, а какимъ-то отреченнымъ библейскимъ преданiемъ, которымъ, мы видѣли, пользовалась и Палея. Съ другой стороны повѣсть о дѣтствѣ, въ обѣихъ редакцiяхъ, переходитъ безъ перерыва въ разсказъ объ увозѣ жены Соломона враждебнымъ ему царемъ, который названъ Поромъ. Палея о такомъ увозѣ ничего не знаетъ, и Пора называетъ Китоврасомъ; но въ библейской легендѣ, которой она пользовалась, есть указанiя на подобныя отношенiя насильника къ женамъ изгнаннаго царя. Трудно сказать, были ли они развиты въ какой-нибудь, теперь утраченной редакцiи Палеи, но въ одной русской повѣсти [1]), гдѣ разсказывается объ увозѣ Соломоновой жены, противникомъ Соломона является не Поръ, а Китоврасъ.

Указанныя отношенiя русскихъ повѣстей о дѣтствѣ Соломона къ легендамъ Палеи позволяютъ сдѣлать заключенiе, что у тѣхъ и другихъ былъ сходный источникъ. Это приводитъ насъ на первый разъ къ разсмотрѣнiю библейскихъ сказанiй о Соломонѣ.

---

[1]) Притча царя Соломана о цари Китоврасѣ у Пыпина, Пам. Ст. Русск. Лит. III, стр. 59—61.

III.

Талмудическія сказанія о Соломонѣ и ихъ происхожденіе. Борьба съ демономъ и побѣда. Отношенія къ Викрамачаритрѣ: Асмодей-Мара. Посредство парсизма: Асмодей=Aêshma-daêva.

Талмудическія сказанія о Соломонѣ [1]) привязываются къ задуманной имъ постройкѣ іерусалимскаго храма, при которой должны были употребляться только камни недѣланные, нетесанные, т. е. такіе, до которыхъ не коснулось желѣзо. Такъ понято было, на основаніи Исход. 20, 25, Второзак. 27, 5—6 и Іис. Нав. 8, 31, общее указаніе въ книгѣ Царей III 5, 17, и особенно 6, 7: «И храму зиждему сущу каменіемъ краесѣкомымъ, нетесанымъ создася: млатъ же и теслица и всякое орудіе желѣзно не слы-

---

[1]) См. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, Königsberg 1711, vol. I, стр. 350 — 61; Bartoloccii, Bibliotheca magna rabbinica I, 332, 490—2; III 501—503 (книги Тайлера: Targum prius et posterius in Estheram, London 1655, указанной мнѣ г. Хвольсономъ, я не могъ достать). Sippurim, eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken etc. hrsg. v. Wolf Pascheles, Prag—Leipzig 1853. 1-e Sammlung, стр. 12—21; 2-e Sammlung, стр. 246—252. Levi, Parabole, leggende e pensieri, raccolti dai libri talmudici, стр. 94 — 102. Paulus Cassel, Schamir.—Kohut, Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie etc. § 21—23. A. Tendlau, Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit (2-e Aufl. Stuttgart, Cast, 1845), стр. 195—217.

шася въ храмѣ, егда созидатися ему» [1]). Но какимъ образомъ приготовить безъ помощи металла камни для сооруженія? Раввины отвѣчаютъ на спросъ Соломона, что для этого необходимо достать червяка шамиръ, котораго еще Моисей употреблялъ для обдѣлки драгоцѣнныхъ камней, украшающихъ нагрудникъ первосвященника. Какъ его добыть — они не знаютъ; пусть призоветъ двухъ демоновъ мужскаго и женскаго пола и спроситъ ихъ. Соломонъ такъ и дѣлаетъ. Спрошенные, они говорятъ, что не знаютъ, знаетъ, можетъ быть, Асмодей (Asmodai, Asmedai, Aschmedai, Aeschmadai, *Ασμοδαίος* книги Товита), царь демоновъ: найти его можно на такой-то горѣ, гдѣ онъ вырылъ себѣ колодецъ и, наполнивъ его водою, прикрылъ камнемъ и запечаталъ своею печатью. Каждый день онъ возносится на небо и учится тамъ въ высокой школѣ неба, а затѣмъ спускается на землю и здѣсь учится въ высокой школѣ земли. Потомъ онъ приходитъ и, осмотрѣвъ печать колодца, открываетъ его и пьетъ и удаляется, запечатавъ снова. Соломонъ посылаетъ Бенаю (Benaja) поймать его; онъ даетъ ему съ собою цѣпь и кольце, съ вырѣзаннымъ на нихъ именемъ Божіемъ (Schem hammphorasch), грузъ шерсти и нѣсколько мѣховъ съ виномъ.

Дойдя до колодца, Беная копаетъ пониже его другую яму, въ которую спускаетъ воду, а отверстіе затыкаетъ шерстью; выше колодца онъ дѣлаетъ другое углубленіе, чрезъ которое выливаетъ въ колодецъ вино, а отверстіе снова запираетъ такимъ же образомъ. Совершивъ все сказанное, онъ влѣзъ на дерево и ожидаетъ прихода демона. Асмодей явился и осмотрѣлъ печать; она была въ цѣлости; но когда въ колодцѣ оказалось вино, онъ сказалъ: «Въ писаніи (Притчи 20, 1) сказано: «Невинно віно, укоризненно же піянство: и всякъ пребываяй въ немъ, не будетъ премудръ». И еще въ писаніи сказано (Осія 4, 11): «блудъ и віно и піянство пріятъ сердце людей моихъ». И онъ не хотѣлъ пить; но, томимый жаждою, рѣшился отвѣдать и напился.

---

[1]) Сл. переводъ LXX толковниковъ: *ὁ οἶκος...... λίθοις ἀκροτόμοις ἀργοῖς ᾠκοδομήθη*». Jos. Flavii Arch. 8, 3. 2; Theodoreti Quaestiones lib. III. Reg. opp. Colon. 1. 761; Hieronymus Epist. ad Ephes. cap. 2, Opp. ed. Mar. Victor. 6. 382.

Когда Беная увидѣлъ его заснувшимъ, онъ спустился съ дерева и наложилъ на него цѣпь, которую и замкнулъ. Проснувшись, Асмодей вошелъ въ бѣшенство и хотѣлъ было сбросить цѣпь, но Беная сказалъ ему: «имя Господне на тебѣ». Оно дѣйствительно вырѣзано было на цѣпи. И онъ повелъ его связаннымъ къ Соломону. По дорогѣ Асмодей потерся о финиковую пальму и сломилъ ее; точно также своротилъ онъ домъ. Когда проходили они мимо хижины одной вдовы, она вышла попросить его, чтобъ онъ пощадилъ ея домикъ; посторонившись по ея просьбѣ, онъ повредилъ себѣ ребро и сказалъ: говорится въ писаніи (Притчи 25, 15): «языкъ же мякокъ сокрушаетъ кости». Далѣе встрѣтили они слѣпаго, который забрелъ въ терновникъ; Асмодей взялъ его за руку и вывелъ на дорогу. Потомъ попался имъ пьяница, шатавшійся по окраинѣ дороги у глубокаго рва; и его онъ вывелъ на средину дороги. Когда они шли по городу, то услыхали, что какой-то человѣкъ говорилъ другому: «Сдѣлай мнѣ, другъ, сапоги на семь лѣтъ». Асмодей засмѣялся. Встрѣтили они свадебный поѣздъ съ цимбалами и литаврами, и заплакалъ Асмодей. Увидали они гадателя, который сидѣлъ на большомъ камнѣ и предсказывалъ народу будущее, и царь бѣсовъ засмѣялся. Когда Беная спросилъ Асмодея о причинахъ его страннаго поведенія, онъ сказалъ: только царю твоему, мудрому и могущественному Соломону, объясню я непонятное для тебя. Онъ дѣйствительно объясняетъ это, но позднѣе. «Слѣпой былъ благочестивый и честный человѣкъ, и на небесахъ слышалъ я голосъ: того ожидаетъ великая награда, кто окажетъ ему какую-нибудь услугу. Пьяница—злодѣй и человѣкъ безчестный; но для того, чтобъ по смерти онъ преданъ былъ вполнѣ наказанію, не нужно наказывать его на землѣ, и сказано было съ неба: великая награда ожидаетъ каждаго, кто окажетъ ему добро».—А зачѣмъ засмѣялся ты, когда кто-то спрашивалъ сапогъ на семь лѣтъ? продолжаетъ пытать Соломонъ. «Глупецъ!» сказалъ Асмодей: «сапогъ спрашивалъ на семь лѣтъ, а не зналъ, проживетъ ли онъ и семь дней!» — А зачѣмъ плакалъ ты, увидавъ свадебный поѣздъ?—«Великій царь Израиля! Теперь, въ ту минуту, какъ мы бесѣдуемъ съ тобой, жадный червь точитъ последніе остатки тѣла того жениха. Онъ умеръ черезъ пять дней послѣ свадьбы — я это предвидѣлъ и плакалъ». — Отчего жъ за-

смѣялся ты, увидѣвши гадателя? — «Глупецъ, предсказывая будущее, не зналъ, что подъ камнемъ, на которомъ онъ сидѣлъ, лежало царское сокровище».

Асмодей, впрочемъ, не тотчасъ же представленъ Соломону: онъ долженъ ждать три дня. Въ первый день онъ спрашиваетъ служителей, почему царь не позоветъ его. На ихъ отвѣтъ, что онъ слишкомъ выпилъ, Асмодей взялъ кирпичъ и положилъ его поверхъ другого. Когда доложили объ этомъ Соломону, онъ истолковалъ это такъ, что Асмодей совѣтуетъ ему опохмѣлиться. На слѣдующій день царь опять не принялъ Асмодея: говорятъ, объѣлся. Асмодей снимаетъ кирпичъ, что былъ сверху, и кладетъ его на земь; это значитъ, царю бы Соломону давали поменьше ѣсть. На третій разъ, когда его привели передъ царя, онъ взялъ трость, отмѣрилъ ею четырехъ-аршинное пространство и затѣмъ бросилъ ее подъ ноги Соломона. «Когда ты умрешь, сказалъ, онъ ему, у тебя останутся всего четыре аршина земли (т. е. могила); а теперь, недовольный тѣмъ, что покорилъ весь свѣтъ, ты вздумалъ овладѣть и мною». —Я ничего не хочу отъ тебя, отвѣчалъ Соломонъ; мнѣ надо строить храмъ, а для того необходимо достать шамиръ. «Онъ не въ моей власти, говоритъ Асмодей, а владѣетъ имъ морской царь, и никому не даетъ его, только удоду, [1]) который обязался клятвою хранить его какъ зѣницу ока».—На что же онъ ему надобенъ?—«Онъ беретъ его съ собою въ горы, гдѣ самъ живетъ, пустынныя и необитаемыя и безо всякой растительности; тамъ онъ прикасается шамиромъ къ утесамъ, отчего они дробятся; тогда онъ бросаетъ туда древесныя сѣмена—выростаютъ деревья, является зелень и вмѣстѣ съ тѣмъ возможность осѣдлости. Оттого и зовется эта птица камнетесомъ, Nagartura.

[1]) Или глухарю (Auerhahn, gallo selvatico?). Текстъ LXX толковниковъ передаетъ словомъ ἔποψ-удодъ названіе одной птицы въ библіи, которое Targumim толкуютъ названіемъ птицы въ приведенной талмудической легендѣ. Въ библейско-мусульманскомъ разсказѣ о Соломонѣ также является 'hudhud-удодъ, хотя роль хранителя шамира предоставлена, почему-то, ворону. Въ другомъ мѣстѣ Талмуда говорится, что шамиръ былъ доставленъ Соломону орломъ.

Соломонъ рѣшается достать этотъ шамиръ. Талмудическія представленія о немъ сбивчивы: позднѣйшіе толкователи представляютъ его себѣ червякомъ, въ трактатѣ Sota онъ просто названъ существомъ, величиной съ ячменное зерно, созданнымъ, вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими, вечеромъ шестаго дня творенія. Передъ нимъ не устоитъ никакая твердая вещь, и сохранять его слѣдуетъ въ комкѣ шерсти, въ свинцовомъ ящикѣ, наполненномъ ячменными отрубями. И на этотъ разъ Соломонъ отправляетъ на поиски Бенаю. На верху высокой горы Беная находитъ гнѣздо удода, и въ немъ птенцовъ, которыхъ накрываетъ колпакомъ изъ толстаго стекла, а самъ прячется, ожидая прилета птицы. Та вскорѣ является и напрасно ищетъ проникнуть къ дѣтямъ; тогда она хочетъ испытать разрѣшающую силу шамира; но Беная издаетъ пронзительный крикъ, отчего сокровище выпадаетъ изъ клюва встревоженной птицы. Такъ достался шамиръ царю Соломону. Горюя о томъ, что не соблюлъ своей клятвы морскому царю, удодъ убиваетъ себя.

А легенда продолжаетъ разсказывать далѣе объ отношеніяхъ Соломона къ Асмодею, который оставался у него, пока при пособіи шамира строился храмъ—что длилось семь лѣтъ. Мудрый царь хотѣлъ чему нибудь научиться у демона, но не было ни времени, ни случая. Когда же былъ созданъ храмъ Господень, Соломонъ началъ бесѣдовать съ Асмодеемъ и тутъ онъ выспросилъ его, почему онъ такъ странно велъ себя на пути въ Іерусалимъ. Однажды, когда они были одни, царь обратился къ нему съ такими словами: «въ писаніи сказано: сила его какъ сила единорога [1]). Подъ силой разумѣются служебные духи, подъ единорогомъ—дьяволы. Въ чемъ же вы сильнѣе насъ?»—«Сними съ меня цѣпь и дай твой перстень, и я покажу тебѣ мое могущество и возвеличу надо всѣми людьми». Только что Соломонъ это сдѣлалъ, какъ Асмодей выросъ исполиномъ, одно крыло (или нога) упирается въ небо, другое въ землю. Онъ проглотилъ Соломона и извергнулъ за 400 парасанговъ отъ себя: тамъ Соломонъ осужденъ нищенствовать три года, никѣмъ не узнанный, въ наказа-

---

[1]) Чпсл. гл. 23 ст. 22: «Якоже слава единорога въ немъ»; у LXX олковниковъ: «ὡς δόξα μονοκέρατος αὐτῷ».

ніе за гордость и роскошь и нарушеніе трехъ обѣтовъ, ибо сказано: «да не умножитъ себѣ коней... и да не умножитъ себѣ женъ, да не превратится сердце его: и сребра и злата да не умножитъ себѣ зѣло» (Второз. 17 ст. 16, 17). Между тѣмъ Асмодей въ образѣ Соломона сѣлъ на престолъ, и всѣ его принимаютъ за царя; а Соломонъ побирается по домамъ и куда ни придетъ, говоритъ о себѣ, что онъ былъ царемъ въ Израилѣ. Тоже самое повторяетъ онъ и передъ синедріономъ. Чтобы это значило? говорятъ раввины: безумный никогда не остается при однѣхъ и тѣхъ же рѣчахъ. И они спрашиваютъ Бенаю: призываетъ ли его царь къ себѣ. Нѣтъ, отвѣчаетъ Беная. И женъ Соломона они велятъ спросить, приходитъ-ли къ нимъ царь, и коли приходитъ, то пусть обратятъ вниманіе на его ноги; а извѣстно, что у дьявола ноги, что у пѣтуха. Тѣ отвѣчаютъ, что царь посѣщаетъ ихъ, но всегда является обутый; что онъ сожительствуетъ съ ними въ неурочное время и даже готовъ былъ посягнуть на мать свою, Вирсавію. Тогда раввины разъискали нищенствовавшаго Соломона, отдали ему его перстень и цѣпь, тайно похищенные у Асмодея, и привели въ палату, гдѣ демонъ сидѣлъ на тронѣ. Какъ увидѣлъ его Асмодей, такъ и улетѣлъ; а Соломона долго потомъ не покидалъ страхъ. Оттого и написано: «Се одръ Соломонь, шестьдесятъ сильныхъ окрестъ его отъ сильныхъ Исраилевыхъ, вси имуще оружія, научени на брань: мужъ, оружіе его на бедрѣ его, отъ ужаса въ нощехъ» (Пѣсня пѣсней 3 ст. 7, 8).

Есть другая редакція того же талмудическаго расказа, гдѣ вставленъ особый эпизодъ о томъ, какимъ образомъ Соломонъ снова добился утраченнаго перстня. Асмодей забросилъ его самого далеко въ землю язычниковъ; тамъ Соломонъ нищенствуетъ у дверей, называя себя царемъ Іерусалима, и всѣ надсмѣхаются надъ нимъ. По прошествіи трехъ лѣтъ, Господь смиловался надъ нимъ ради отца его Давида и для того, чтобы отъ Наамы, дочери царя Аммонитовъ, могъ родиться Мессія. Онъ направилъ его въ столицу аммонитскаго царства, гдѣ старшій царскій поваръ, встрѣтивъ его на улицѣ, заставилъ его насильно нести провизію. Соломонъ предлагаетъ ему служить у него на кухнѣ, лишь-бы онъ кормилъ его. Нѣсколько дней спустя онъ говоритъ повару,

что самъ изготовитъ царю кушанье по своему вкусу; а готовить онъ былъ большой мастеръ. Царю такъ понравились эти кушанья, что онъ сдѣлалъ Соломона своимъ главнымъ поваромъ, а прежняго отставилъ. Между тѣмъ увидѣла Соломона царевна, дочь аммонитскаго царя, по имени Наама, и влюбилась въ него. Матери она говоритъ, что хочетъ выйти замужъ за повара: какъ та не разубѣждала ее, она стояла на своемъ. Царица принуждена была обо всемъ разсказать мужу, который пришелъ въ страшный гнѣвъ и сначала хотѣлъ было извести любовниковъ, но потомъ рѣшилъ тѣмъ, что поручилъ одному служителю отвести ихъ въ пустыню: пусть умрутъ тамъ съ голода. Покинутые такимъ образомъ, Наама и Соломонъ идутъ себѣ и пришли въ городъ у моря; отправившись добывать себѣ пищи, Соломонъ купилъ у рыбаковъ рыбу, которую принесъ женѣ. Начала она ее чистить, а кольце-то Соломона въ ней: Асмодей забросилъ его въ море, гдѣ его проглотила рыба. Соломонъ тотчасъ призналъ свой перстень, надѣлъ на палецъ, и прежняя сила къ нему вернулась. За тѣмъ онъ отправляется въ Іерусалимъ и изгоняетъ Асмодея.

Оставивъ въ сторонѣ этотъ романтическій эпизодъ, очевидно введенный позднѣе, и чисто внѣшнее мотивированіе всего разсказа — необходимостью достать шамиръ для построенія храма, постараемся резюмировать главное содержаніе разсказанной легенды.

a) Борьба Соломона съ демономъ, съ княземъ демоновъ, которымъ онъ овладѣваетъ. — Въ Викрамачаритрѣ этому отвѣчаетъ борьба Викрамадитьи съ Mâрой-Шимнусъ; даже способъ укрощенія одинъ и тотъ-же: сосуды съ водкой и колодецъ съ виномъ. Пренія въ мудрости Соломона съ Асмодеемъ напоминаютъ такія-же отношенія Викрамадитьи къ Саливаханѣ.

b) Побѣда Асмодея, который принимаетъ образъ Соломона и вступаетъ въ его права. Тоже разсказывается о Самудрапалѣ (=Mâра) и Викрамадитьѣ.

c) Соломонъ изгоняетъ демона, занявшаго насиліемъ царскій престолъ. Этому отвѣчаетъ эпизодъ о томъ, какъ Викрамадитья побѣждаетъ Vetâla'у (=Mâра), овладѣвшаго трономъ (либо цѣлую стаю демоновъ, убивающихъ всякаго, кого ни изберутъ царемъ) и самъ провозглашенъ повелителемъ. — Я уже прежде указалъ,

что въ нынѣшнихъ редакціяхъ Викрамачаритры этотъ эпизодъ приведенъ не у мѣста.

Я очень хорошо знаю, что если такимъ образомъ отвлекать всѣ подробности и мѣстныя черты, оставляя одинъ лишь остовъ разсказа, легко можно доказать его сходство съ любымъ другимъ остовомъ. Но я и не давалъ бы цѣны такому частному сближенію, еслибы легендарныя біографіи Викрамадитьи и Соломона не отвѣчали другъ другу на всемъ своемъ протяженіи. Это объявится лишь въ концѣ книги; пока замѣчу, что я не думалъ привязывать какія-бы то ни было повѣсти о Соломонѣ къ тѣмъ именно пересказамъ, въ которыхъ Викрамачаритра случайно дошла до насъ. Пересказы, послужившіе соломоновскимъ легендамъ, могли быть полнѣе, и какъ не все содержаніе разсказовъ о Викрамадитьѣ перешло въ библейскую легенду, такъ, наоборотъ, послѣдняя могла сохранить черты, которыхъ нѣтъ въ сохранившихся редакціяхъ Викрамачаритры, хотя существованіе ихъ въ индѣйскихъ оригиналахъ несомнѣнно. Такъ напр. загадочный смѣхъ и плачъ Асмодея встрѣчаются въ 5-ой новеллѣ Сукасаптати; интересно, хотя быть можетъ, случайно, что и эта новелла примкнула къ имени Викрамадитьи, отъ котораго столь много чертъ перешло въ легендарный образъ Соломона. Разсказывается, что въ городѣ Ужжаини жилъ царь Викрамадитья и очень любилъ жену свою Камалилу; однажды, когда они завтракали вмѣстѣ, она отказалась ѣсть жареныя рыбы, потому что онѣ были мужскаго пола. Только что она это сказала, какъ рыбы подняли такой смѣхъ, что всѣмъ жителямъ города было слышно. Царь требуетъ объясненія отъ перваго брахмана, Пурохиты, который проситъ отсрочки на 5 дней и возвращается домой озабоченный. Его дочь, Балапандита, выводитъ его изъ затрудненія. На пятый день она соглашается открыть царю, до чего самъ онъ не въ силахъ былъ додуматься. «Зачѣмъ твой первый министръ Пушпахаса заключенъ невинно?» спрашиваетъ она его? — Въ прежнее время, отвѣчалъ Викрамадитья, когда этотъ Пушпахаса смѣялся (has = смѣяться) въ моемъ совѣтѣ, множество цвѣтовъ (pushpa=цвѣтокъ) выпадало изъ его устъ; вѣсть о томъ разнеслась, и многіе цари прислали мудрыхъ мужей посмотрѣть на диво. Но на этотъ разъ Пушпахаса не смѣялся — оттого онъ и посаженъ въ темницу. — Балапандита

совѣтуетъ царю освободить Пушпахасу, который и откроетъ ему, почему онъ самъ не смѣялся, а смѣялись рыбы. Выпущенный изъ тюрьмы, онъ поясняетъ, что не смѣялся онъ съ горя, потому что въ то самое время до него дошли вѣсти, что жена его попустила обольстить себя мужчинѣ. Услышавъ это, Викрамадитья ударилъ жену цвѣткомъ и сказалъ ей шутливо: слышишь ли? А она представилась, будто отъ удара упала въ обморокъ. Тутъ Пушпахаса разсмѣялся, и цвѣты посыпались у него изо рта. Царь гнѣвно требуетъ у него отчета, почему онъ смѣялся въ его горѣ. На это Пушпахаса отвѣчаетъ: «вчера, ночью, царица не упала въ обморокъ, хотя любовникъ не одинъ разъ ее ударилъ, играя; а сегодня съ ней случилось такое отъ удара цвѣткомъ. Оттого и засмѣялся я». Царицу раздѣли и дѣйствительно нашли знаки ударовъ. Теперь и прежній смѣхъ рыбъ объясняется притворнымъ цѣломудріемъ царицы. — Этотъ разсказъ перешелъ изъ Сукасаптати въ персидскій и турецкій Тути-намэ; онъ встрѣтится намъ и въ Европѣ, въ формѣ всего ближе подходящей къ индѣйской, а именно въ кругу сказаній, развившихся въ непосредственной связи съ соломоновскимъ цикломъ [1]).

Я не сомнѣваюсь, что болѣе подробное знакомство, съ повѣствовательной литературой Индіи помогло бы намъ привязать къ ней и другія особенности талмудическаго разсказа, въ которыхъ онъ расходится съ легендой о Викрамадитьѣ. Иныя изъ этихъ особенностей придется, впрочемъ, объяснить иначе—вліяніемъ той среды, чрезъ которую индѣйскія сказанія могли проникать къ евреямъ. Я разумѣю легенды Ирана и ученія парсизма.

Мы открываемъ новую степень въ исторіи перехода нашего сказочнаго цикла на западъ. Наша задача усложняется; нить разсказовъ, которые мы передавали одинъ за другимъ, предполагая a priori ихъ взаимную связь, привела насъ именно къ тому историческому узлу, отъ разрѣшенія котораго будетъ зависѣть, чтобъ эта связь раскрылась намъ вполнѣ. Недостаточно предположить возможность взаимодѣйствія или вліянія, чтобъ объяснить сходство, бросившееся въ глаза; необходимо доказать эту возмож-

---

[1]) См. въ Orient u. Occident I, 2 статья Либрехта: Merlin; и тамъ же Бенфея: Nachtrag zu Merlin.

ность, раскрыть, по какимъ путямъ протягивались вліянія и гдѣ они скрещивались, чтобы снова разойтись въ разныя стороны, разнося съ собой тѣже сказанія, но уже дифференцированныя, обогащенныя обоюдныхъ обмѣномъ. Мы стоимъ теперь у такого перекрестка:

Оставляя въ сторонѣ гипотезу объ очень древнемъ (отъ X до VIII в. до Р. Х.) общеніи иранцевъ и семитовъ, отразившемся на космогоническихъ представленіяхъ тѣхъ и другихъ[1]), я остановлюсь лишь на томъ, болѣе позднемъ общеніи, которое дѣйствительно можетъ быть доказано и отозвалось въ сторону іудеевъ цѣлымъ рядомъ осязательныхъ фактовъ. Такъ называемое семидесятилѣтнее плѣненіе (отъ 606 до 536 г. до Р. Х.) привело ихъ въ соприкосновеніе съ Персіей. По книгѣ Эсѳирь 3, 8 они жили во всѣхъ ея сатрапіяхъ; Іосифъ Флавій (Antiquit. 9, 15) говоритъ, что уже Навуходоносоръ переселилъ ихъ въ Медію и Персію, ихъ много тамъ было еще въ его время: потому что когда Киръ далъ плѣннымъ іудеямъ позволеніе вернуться на родину, только два колѣна воспользовались этимъ предложеніемъ, другія предпочли остаться. Они-то и составили зерно многочисленныхъ іудейскихъ колоній, разсѣянныхъ по берегамъ Тигра и въ городахъ западной части Персіи.

Время іудейскаго плѣненія было вмѣстѣ съ тѣмъ временемъ процвѣтанія зендскаго культа. Долгое сожительство не могло не отразиться извѣстною долею вліяній, которыя іудеи восприняли отъ дуалистическихъ ученій парсизма. Они сказываются уже въ тѣхъ религіозныхъ книгахъ, которыя написаны вскорѣ послѣ плѣна; въ эпоху Сассанидовъ и обновленія зороастровой религіи, пришедшей въ упадокъ при парѳянской династіи, они сказались еще сильнѣе. Оттого талмудъ, собираніе котораго относится именно къ этой послѣдней порѣ, полонъ парсійскихъ идей и именъ.

Основная идея иранской религіи—дуализмъ, противоположность свѣтлаго, добраго начала—темному и злому; Ахурамазды, умножающаго духа—Ангромайньусу, духу отрицанія и разрушенія. Они

---

[1]) Spiegel, Êranische Alterthumskunde III-s Buch 1-s cap. 2: Beginn der êranischen Selbständigkeit. Die ältesten Berührungen mit den Semiten.

борятся другъ съ другомъ отъ вѣка, каждый въ сообществѣ служебныхъ ему духовъ. Въ этой борьбѣ весь смыслъ жизни, вся суть исторіи въ представленіи иранца.

Въ такой крайности, идея космическаго дуализма не могла быть принята евреями, потому что съ строгими вѣрованіями единобожія не совмѣщалось понятіе о зломъ началѣ, какъ о чемъ-то самостоятельномъ, равносильномъ Творцу, спорящемъ съ нимъ на равныхъ правахъ. Это не помѣшало парсизму проникнуть въ подробности, гдѣ можно было не встрѣчаться съ безусловными требованіями монотеистическаго принципа, который тѣмъ не менѣе видоизмѣняется, теряя большую долю своей исключительности. Такова точка зрѣнія позднѣйшаго религіознаго сознанія евреевъ, выразившаяся въ талмудѣ [1]): рядомъ съ принципомъ единобожія, которое страстно проповѣдуютъ пророки, выработывается подъ вліяніемъ чуждой культуры понятіе объ индивидуализированномъ духѣ зла, о которомъ ничего не знаютъ священныя книги, писанныя до плѣненія; являются весьма опредѣленныя представленія о демонологіи и ангелологіи, въ параллель развитію, которое та и другая получили въ религіи Зенда. Новѣйшее изслѣдованіе [2]) открыло въ этомъ отношеніи нетолько параллели, но и прямое заимствованіе: тѣ же образы, тѣ же численныя отношенія, наконецъ тѣ же названія. Такъ Mitiron Талмуда воспроизводитъ иранскаго Митру (Mithra), такъ въ Асмодеѣ книги Товита и соломоновской легенды давно пріучились узнавать Айшму зендскихъ повѣрій—принимать-ли вмѣстѣ съ Виндишманомъ Aêshmô-daêva непосредственной формой еврейскаго Eschmadai или скорѣе Aêshmadaô, какъ думаетъ Kohut [3]). Aêshma иранской миѳологіи представляется однимъ изъ главныхъ демоновъ темнаго царства Ангромайньуса; вмѣстѣ съ Azhi-dahâka и Akômanô, онъ изъ первыхъ

---

[1]) Время составленія Вавилонскаго Талмуда Fürst (Culturgeschichte der Juden in Asien) опредѣляетъ 188—498 г. по Р. Х. Сл. Graetz, Gesch. d. Juden IV, стр. 409.

[2]) Alexand. Kohut, Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Leipz. Brockhaus 1866.

[3]) См. Benfey, Monatsnamen, p. 201; Windischmann, Zoroastr. Studien, pp. 138—147; Kohut l. c. §§ 21—23. Другую этимологію представилъ Gildemeister Or. u. Occid. I, p. 745—6.

*

его сподручниковъ въ борьбѣ съ Ахурамаздой. И самъ онъ окруженъ толпой подвластныхъ демоновъ: демономъ гордости и лжи, мести и дурного глаза. Онъ—духъ похоти и гнѣва, противоположность чистоты и благочестивой преданности, разрушитель тѣлъ, насилующій своимъ копьемъ всѣ добрыя существа; отъ него идутъ всѣ тайныя знанія и врачества, за исключеніемъ хаомы (haoma), которому слѣдуютъ одни чистые. Оттого хаома въ постоянной борьбѣ съ Айшмой.

Всѣ эти черты собрались въ образѣ еврейскаго Асмодея. Онъ князь демоновъ; онъ демонъ гнѣва: когда его ведутъ къ Соломону, онъ въ ярости сворачиваетъ дерево и разрушаетъ домъ; самого Соломона онъ забрасываетъ за 400 парасанговъ, распаленный гнѣвомъ. Онъ обладаетъ глубиной тайнаго знанія, которому научается въ высокихъ школахъ земли и тверди; онъ указываетъ, какъ достать чудный шамиръ и, обѣщаніемъ открыть царю еще большее, побуждаетъ его снять съ него узы. Онъ, наконецъ, демонъ похоти: онъ нетолько поставленъ надъ нецѣломудренными браками (Pessachim 110 a) и насилуетъ женъ Соломона, но и убиваетъ семь жениховъ Сары «Яко бяше дана седми мужемъ, и Асмодей лукавый демонъ уби ихъ, прежде даже быти имъ съ нею, яко съ женами» (Тов. 3, 8); «понеже демонъ любитъ ю, иже не вредитъ никогоже развѣ приходящихъ къ ней» (Тов. 6, 15). Позднѣйшимъ смягченіемъ первоначальнаго образа представляется намъ, когда объ Асмодеѣ говорятъ, что онъ любитъ сообщество чистыхъ дѣвъ, которыхъ предохраняетъ отъ насилія и несчастныхъ браковъ; гдѣ это не удается ему, онъ проливаетъ слезы на брачномъ пиру, на которомъ обыкновенно присутствуетъ. «Если не на лонѣ неба, то на лонѣ дѣвы Асмодей проводитъ свою жизнь», сообщаетъ о немъ одинъ талмудическій трактатъ (Gitt. 68)—и мы нетолько возвращаемся съ нимъ къ демону похоти, но и сквозь оболочку парсійскаго представленія къ образу индѣйскаго Мâры, съ которымъ мы вначалѣ сравнили Асмодея. Mâra, иначе Kâma или Parîyan, противникъ Викрамадитьи — это буддистскій дьяволъ, олицетвореніе злаго начала. Онъ богъ любви, грѣха и смерти; властитель третьяго, нижняго міра, міра страстныхъ желаній, въ шестомъ (высшемъ) небѣ котораго онъ царитъ. Ему подвластна вся область чувственности. Онъ и подначальные ему

духи (у буддистскихъ Монголовъ: Schimnus) представляются врагами Будды и его доктрины, требовавшей безусловнаго умерщвленія плоти; самъ Будда принужденъ вступить въ борьбу съ Марой-Parîyaň'отъ, и все стараніе демоновъ обращено на то, чтобъ отвлечь людей отъ буддійскаго ученія и удержать подъ владычествомъ грѣха и матеріи; оттого они часто эманируютъ, принимая образъ мужчины или женщины, являясь лжепророками, тиранами, соблазнителями и т. п. [1]). Въ буддистскихъ легендахъ часто встрѣчается разсказъ о демонѣ ракшасѣ, который любитъ женщину и умерщвляетъ всѣхъ ея претендентовъ. Таковъ разсказъ въ 9-й главѣ санскритской Викрамачаритры (о ракшасѣ и Naramohinî); сюда-же относятся нѣсколько новеллъ Сомадевы (XVIII, 262, 330). Сравнивая эти послѣднія съ эпизодомъ объ Асмодеѣ и Сарѣ въ книгѣ Товита, Гильдемейстеръ находитъ въ послѣднемъ, можетъ быть, древнѣйшій образчикъ перехода индѣйскаго сказочнаго матеріала на западъ. Для этого не надо вмѣстѣ съ нимъ искать въ Индіи объясненія самого имени Асмодея (çimida); гипотеза перехода остается во всей силѣ, если даже въ имени Асмодея признать отраженіе той культурной среды, чрезъ которую индѣйская повѣсть могла быть передана евреямъ.

---

[1]) См. Jülg, Mongolische Märchen. Die neun Nachtrags-Erzählungen des Siddhi-Kür und die Geschichte des Ardschi-Bordschi-Chan, прим. къ стр. 69 и приведенную тамъ литературу, въ особенности J. J. Schmidt, Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses verfasst von Ssanang Ssetsen etc., p. 310—11 прим. 45. Шмидтъ извлекаетъ изъ одного монгольскаго памятника интересныя подробности о князѣ Шимнусовъ—Марѣ, который зовется здѣсь Maschi-Bajassuktschi Erketu (т. е. der macht vollkommene Freudenvolle). Одинъ день его жизни равняется 1600 годамъ человѣка, а годовъ его жизни 18000. Росту въ немъ 725 сажень. У его супруги Padmaaritu выходятъ изъ темени пять губительныхъ стрѣлъ: стрѣлы гордости, потемнѣнія, конечнаго помраченія, безчувственности и совершенной испорченности духа. Когда одна изъ нихъ поразитъ кого-нибудь, тогда означенныя пять золъ возрастаютъ страшнымъ образомъ. Мы узнаемъ далѣе о четырехъ спутникахъ царицы демоновъ: одинъ возбуждаетъ ссору и войну, другой страсть къ убійству, третій — сладострастіе и плотскую похоть, четвертый — всѣ дурныя мысли.

Перейдемъ теперь ко второй половинѣ талмудической легенды, чтобы и въ ней прослѣдить слѣды парсизма.

Фантазія позднѣйшихъ евреевъ любитъ окружать личность Соломона ореоломъ самыхъ волшебныхъ красокъ. Онъ могучій, мудрый властитель; ему служатъ птицы и звѣри; его власть простирается нетолько на земныя существа, но и на міръ духовъ. Когда онъ въ хорошемъ расположеніи духа, онъ созываетъ дикихъ звѣрей и птицъ небесныхъ, шедимовъ (духовъ) и ночныя привидѣнія, и велитъ имъ плясать передъ собой, въ ознаменованіе своей власти надъ ними. Духи помогаютъ ему въ построеніи храма; ему удается захватить самого Асмодея, который достаетъ ему шамиръ и самъ руководитъ постройкой. Отношенія Соломона къ Асмодею извѣстны: вначалѣ онъ подчиняетъ его себѣ и пользуется его услугами, но потомъ, улучивъ минуту слабости и самомнѣнія, демонъ пересиливаетъ его, и Соломонъ долженъ искупить свой грѣхъ долгими годами испытаній. Такимъ образомъ, смыслъ этихъ отношеній сводится къ идеѣ борьбы съ демономъ. Извѣстно, что борьба свѣтлаго начала съ темной демонической силой составляетъ руководящую идею иранской миѳологіи; что она прошла и въ героическую сагу Ирана, первыя страницы которой воспроизводятъ почти сплошь представленія миѳической поры. Если мы хотимъ прослѣдить впечатлѣнія парсизма на соломоновскую легенду, намъ необходимо познакомиться съ иранской дуалистической сагой, насколько она возстановима изъ Зендъ-Авесты и писаній парсовъ, изъ эпоса Фирдуси и другихъ авторовъ, которые наравнѣ съ нимъ могли пользоваться старой «книгой царей».

Намъ придется, впрочемъ, ограничиться лишь первой династіей Пешдадіевъ (Paradhâtas) [1]. Уже о первомъ царѣ династіи, Husheng'ѣ (Hôshang; Haoshyanha Зендъ-Авесты) разсказывается, что онъ побѣдилъ духовъ тьмы; двѣ трети ихъ побилъ и покорилъ своей верховной власти семь областей земли, демоновъ,

---

[1]) См. Spiegel, Êranische Alterthumskunde III Buch: Aelteste Geschichte II Mythische Vorgeschichte: 4. Die Dynastie der Paradhâtas oder Péshdadier, p. 514—580. О Такмоуруписѣ см. Spiegel, Die traditionelle Literatur der Parsen, p. 158—9; Windischmann Zor. Studien, p. 196—211; Kohut l. c., p. 84—6 О Yima'ѣ—Джемшидѣ Windischmann ib., p. 19—44.

противниковъ свѣта, и злыхъ людей. Интереснѣе для насъ слѣдующій за нимъ образъ Тахмураса (Takhmô urupo, takhmô-urupis Авесты; парс. Takhmûraf). Онъ также представляется властителемъ людей и жестокимъ врагомъ темной силы; отсюда одно изъ его названій: укратитель девовъ. Съ его именемъ соединяются разные цивилизующіе подвиги: такъ онъ снова объявилъ свѣту семь родовъ письма, скрытые Ариманомъ. Девы возводятъ ему зданія. Самого Аримана онъ обуздалъ и въ теченіи тридцати лѣтъ объѣзжаетъ на немъ каждый день всю землю. Власть надъ демономъ зависитъ со стороны Тахмураса отъ одного условія—неустрашимости. Это знаетъ Ариманъ и обѣщаніемъ богатыхъ подарковъ соблазняетъ жену Тахмураса—спросить мужа, неужели онъ нигдѣ не испытываетъ страха на своемъ кругосвѣтномъ пути? Тотъ отвѣчаетъ, что только въ одномъ мѣстѣ Альбурджа (Alburz) его пробираетъ страхъ. Ариману этого довольно, и въ указанномъ мѣстѣ онъ убиваетъ своего сѣдока, или по другому преданію проглатываетъ. Джемъ (hzw. Yam, Yamshêt; pars. Jâm, Jim; древн. Yima, позднѣе Джемшидъ: Jamshêd) напрасно ищетъ тѣла брата, съ которымъ соединены какія-то важныя условія, богатство знанія или договоръ людей съ демонами, какъ говорится въ другомъ мѣстѣ. Серошъ (зенд. çraoshô, hzw. crôsh, parsi çrôs) указываетъ ему, что тѣло Тахмураса заключено въ чревѣ Аримана, откуда Джемъ достаетъ его хитростью, и затѣмъ бѣжитъ безъ оглядки. Такъ спасается онъ отъ преслѣдованія злаго духа, только что отъ прикосновенія къ нему одна рука покрывается у него коростой—но и противъ этого Серошъ указываетъ ему средство.

Неудивительно, что позднѣйшая легенда разсказывала о Тахмурасѣ еще болѣе диковинныя приключенія. Ему приписывались разныя постройки; Caherman-Nameh приводитъ его въ связь съ Симургомъ, баснословной птицей, играющей столь видную роль въ позднѣйшемъ восточномъ эпосѣ, въ сказаніяхъ о Соломонѣ и Залѣ, отцѣ Рустама. Симургъ приноситъ его къ хребту Кафъ, какъ въ первоначальной сагѣ Тахмурасъ ѣздитъ на Ариманѣ. Впрочемъ и позднѣйшая редакція представляетъ древнія черты, которыми мы не можемъ не воспользоваться въ цѣляхъ сближенія. Симургъ персидскаго эпоса—это миѳическая птица, Çînamrû парсійской космогоніи, зендск. çaêna. Cînamrû сидитъ на деревѣ

Jad-bêsh (безъ горестей), снабженномъ сѣмянами всякаго рода— такъ разсказываетъ о немъ Mainyo-i-khard [1]); всякій разъ, какъ онъ поднимается, вырастаетъ на томъ деревѣ 1000 вѣтвей; когда сядетъ снова, ломаетъ 1000 вѣтвей, которыя разсыпаютъ свое сѣмя. Chamrôsh, другая миѳическая птица, сидитъ постоянно вблизи его; она подбираетъ падающее сѣмя и относитъ его туда, гдѣ Тиштаръ (Tishtar=Sirius?) собираетъ воду, и вмѣстѣ съ сѣменемъ пускаетъ ее въ видѣ дождя на землю. Подобное говорится въ Бундехешѣ о птицѣ Camrôs (зенд. Camru) [2]), и въ другомъ мѣстѣ [3]) о ней-же, что она живетъ на вершинѣ горы Hara bere-zaiti (Harburc), приноситъ съ собою плодородіе и, взлетая на высочайшую изо всѣхъ горъ, сѣетъ оттуда жито во всѣ страны Ирана.

За Тахмурасомъ слѣдуетъ братъ его Джемъ, Yima Авесты. Онъ стоитъ въ центрѣ древне иранскаго преданія, одинъ изъ любимыхъ его героевъ; его не даромъ сравнивали съ Соломономъ. Въ его блаженное царствованіе не было ни болѣзни ни смерти, ни зависти, ни другихъ пороковъ, ни голода, ни жажды. Населеніе земли такъ умножилось, что пришлось утроить обитаемое пространство, чтобы не было тѣсно жить; и всѣ люди имѣли образъ пятнадцатилѣтнихъ юношей, отцы равно какъ и дѣти. Демоны также повинуются Джему: онъ пользуется ихъ тайными знаніями и силой, заставляя ихъ сооружать себѣ дворцы и другія зданія; позднѣйшее преданіе говоритъ, что онъ загналъ ихъ въ адъ и тамъ заключилъ подъ запоръ, такъ что при немъ они не смѣли показываться. И ему, какъ и его предшественникамъ, приписываются различныя изобрѣтенія на пользу культуры, но позднѣйшая сага помнитъ его, главнымъ образомъ, какъ начальника государственнаго общежитія. Онъ учреждаетъ сословія. Триста лѣтъ проходятъ въ этой устроительной дѣятельности; затѣмъ они почилъ отъ трудовъ; устроилъ себѣ престолъ, и люди собрались къ нему на поклоненіе. Съ ними онъ празднуетъ весе-

---

[1]) West, The book of the Mainyo-i-khard (Stuttgart-London 1871), гл. LXII, стр. 186 перевода.

[2]) Der Bundehesh, zum ersten Male hrsg. etc. von Ferd. Justi (1868), cap. XXVII, стр. 36 перевода.

[3]) Id. ib., cap. XIX, стр. 26.

лый праздникъ. Но такое долгое счастіе вскружило голову Джему— такъ говоритъ одно изъ распространенныхъ преданій о его кончинѣ, встрѣчающееся уже въ Авестѣ; онъ забылся и въ своей надменности сталъ говорить непристойныя вещи: будто онъ одинъ причина всему этому счастью и подданные должны воздавать ему божескія почести. За эту ложь правда и вмѣстѣ съ тѣмъ его царственная сила удаляется отъ него въ образѣ птицы; ее перенимаютъ различныя чистыя существа, между прочимъ Митра—представитель идеи правды, священности договоровъ, покровитель всѣхъ не лживо дѣлающихъ. А Джемшидъ отъ этого обезсилѣлъ и не только сталъ неспособенъ удержать за собою достоинство, но и оказать сопротивленіе насильнику.

Такимъ насильникомъ является Dahâk, Zohak Фирдуси; это Azhis dahâka зендскихъ текстовъ, т. е. змѣй Dahâka или можетъ быть, просто вредоносный змѣй. Онъ дѣйствительно такимъ и представляется: чудовище о трехъ головахъ и трехъ пастяхъ съ шестью глазами, которое Ариманъ послалъ въ свѣтъ, чтобы его обезлюдить, на смерть всему чистому и на гибель Джему. Въ разсказѣ Фирдуси, Zohak-Dahâka является уже въ нѣсколько историческомъ свѣтѣ, но такъ, что его миѳическій образъ отъ этого нисколько не теряетъ въ своей ясности. Онъ сынъ благочестиваго арабскаго князя Merdâs'а (Mardas), поддавшійся злому духу (Иблисъ-Ариманъ), съ которымъ онъ заключаетъ союзъ. Демонъ убѣждаетъ его извести отца, чтобы скорѣе захватить его сокровища и съ ними власть: въ саду, на дорогѣ, гдѣ по вечерамъ любилъ гулять Мердасъ, выкопанъ колодезь и прикрытъ соломой; старикъ попадаетъ въ западню и убивается, а сынъ наслѣдуетъ ему, не возбудивъ противъ себя никакого подозрѣнія. Между тѣмъ Иблисъ продолжаетъ искушать Зохака: онъ является къ нему въ образѣ повара и соблазняетъ вкусить мясной пищи; до тѣхъ поръ люди питались одними плодами. Сначала онъ предлагаетъ ему яица, затѣмъ куропатокъ, фазановъ, ягнятъ и т. д.; въ награду за эти услуги онъ проситъ позволенія поцѣловать Зохака въ плечи: но отъ этого поцѣлуя выростаютъ съ обѣихъ сторонъ по змѣѣ [1]). Мнимый поваръ изчезаетъ безъ вѣсти, а Зо-

[1]) Змѣи, выросшія на плечахъ, очевидно замѣнили образъ змѣя, который въ начальномъ преданіи приписывался самому Dahâka'ѣ.

какъ напрасно ищетъ отдѣлаться отъ страшнаго недуга; какъ ни отрубали змѣй, онѣ отростали снова. Опять является Иблисъ-Ариманъ подъ личиной врача, чтобы посовѣтовать больному кормить змѣй человѣчьимъ мозгомъ; можетъ быть онѣ и издохнутъ отъ этого средства. Съ тѣхъ поръ каждый день убивались два человѣка, чтобы доставить Зохаку желаемое лѣкарство. Такъ и по сказанію Фирдуси достигалась таже цѣль, какую Авеста приписывала изчадью Аримана, змѣю Dahâka'ѣ.

Все это случилось въ ту пору, какъ царственная сила оставила Джемшида по грѣхамъ его. Число недовольныхъ его правленіемъ возрастало въ Иранѣ, куда доносилась молва о могуществѣ и храбрости Зохака. Недовольные бѣжали къ нему; вскорѣ онъ увидѣлъ себя во главѣ сильнаго войска, которому Джемшидъ не могъ противостоять: онъ бѣжалъ, оставивъ власть въ рукахъ противника. Преданіе сохранило слухи о дальнѣйшихъ судьбахъ Джемшида: какъ онъ блуждалъ изъ одной страны въ другую, укрываясь отъ преслѣдованій Зохака, который не только обѣщалъ награду тому, кто приведетъ его плѣннымъ, но и грозилъ смертью за его укрывательство; какъ Perîcihre, дочь Kureng'а, царя Забула, влюбилась въ него и выходитъ за него замужъ: отъ нихъ ведутъ свой родъ забульскіе цари. Когда Зохакъ узналъ о пребываніи Джемшида, послѣдній снова пытается укрыться и начинаетъ странствовать, пока наконецъ не попадаетъ въ руки врага, который велитъ распилить его пополамъ.

Тысячелѣтнее царствованіе Зохака представляется прямой противоположностью благословенному владычеству Джемшида. Это было царство неправды и произвола; съ тѣхъ поръ, какъ правда взята была на небо, на землѣ осталась кривда. Авеста не иначе противополагаетъ ложное, кривое слово, которое позволилъ себѣ Yima, съ правдой, которая отлетѣла отъ него въ

Моисей Хоренскій уже могъ выбирать между двумя преданіями; онъ говоритъ впрочемъ о Дахакѣ, обратившемся въ дракона. См. Storia di Mosè Corenese, перев. Мехитаристовъ, стр. 93 и въ русск. переводѣ Эмина, стр. 74. Впрочемъ и у Фирдуси замѣтно древнее преданіе, просвѣчивающее сквозь новую редакцію разсказа, и Зохакъ зовется иногда змѣеобразнымъ, съ головою дракона.

образѣ птицы [1]). Люди страдаютъ отъ тиранiи Зохака, и населенiе уменьшается, каждый день стоитъ жизни двумъ молодымъ людямъ [2]), которые приносятся въ жертву царскому недугу. Зохакъ хорошо знаетъ, что онъ не законный царь, что на немъ нѣтъ той благодати и величiя, которыми въ дни своей славы блестѣлъ Джемшидъ. Авеста символически разсказываетъ о его напрасныхъ усилiяхъ завладѣть этимъ величiемъ. Желая по крайней мѣрѣ породниться съ царственнымъ родомъ, онъ беретъ насильно къ себѣ въ гаремъ двухъ сестеръ Джемшида, гдѣ онѣ и остаются, пока не освободитъ ихъ оттуда Феридунъ. Потому что дни Зохака уже сочтены, ему снится страшный сонъ, не предвѣщающiй ничего добраго. Вскорѣ съ вершинъ миѳическаго Альбурджа спускается герой, потомокъ Джемшида, которому суждено покончить съ царствомъ зла: это Thraêtaona зендскихъ текстовъ, Феридунъ позднѣйшихъ преданiй. Онъ вступаетъ въ борьбу съ Зохакомъ, побѣждаетъ его и связаннаго ведетъ къ горѣ Demâvend. Моисей Хоренскiй прибавляетъ ту подробность, что на пути туда Феридунъ однажды задремалъ и Dahâka'у удалось втащить его на взгорье, но Феридунъ проснулся еще во время, чтобы избѣжать опасности и приковать демона въ пещерѣ Демавенда [3]).

Таково содержанiе легендъ, представляющихся на первыхъ страницахъ иранской книги царей. Я не думая, чтобы пришлось особенно настаивать на ихъ сходствѣ съ той или другой чертой талмудической легенды о Соломонѣ: достаточно указать на эпи-

---

[1]) Zamyâd-Yast 7. (Spiegel, Avesta III, pp. 175—7). Сл. на предъидущихъ страницахъ притчу о правдѣ и кривдѣ въ палейномъ сказанiи о Соломонѣ. Это чисто иранская легенда: требованiе правды, соблюденiе договоровъ — одинъ изъ самыхъ существенныхъ параграфовъ иранскаго религiозн. кодекса. См. Spiegel Avesta II, p. LV—VI.

[2]) Двумъ благороднымъ иранцамъ изъ царскаго рода, Ermâïl'у и Kermâïl'у удается нѣкоторое время спасать жизнь по крайней мѣрѣ одного изъ обреченныхъ: каждый день они подаютъ Зохаку мозгъ одного лишь убитаго, къ которому примѣшиваютъ мозгъ ягнятъ — Этому обману отвѣчаетъ извѣстная хитрость, помощью которой спасенъ Соломонъ и калмыцкiй царевичъ Goh Tschikitu (слич. выше стр. 53—4 прим. [1]).

[3]) См. Моисея Хоренскаго, стр. 89 итальянскаго перевода и 72 русскаго.

зодъ Тахмураса съ Ариманомъ (Соломонъ и Асмодей), на преданіе о Симургѣ (эпизодъ объ удодѣ и шамирѣ въ Талмудѣ), на участіе демоновъ въ постройкѣ дворцовъ и храмовъ, наконецъ на отношенія Джемшида къ Зохаку, гдѣ нельзя не признать аналогіи съ разсказомъ о конечныхъ судьбахъ легендарнаго Соломона.

Но съ какой стороны произошло заимствованіе? потому что едва-ли кого данное сходство приведетъ лишь къ признанію аналогическихъ формъ развитія. Вопросъ представляется сложнымъ: имена Yima'ы (индѣйское Yama), Thraêtaona'ы (Thrita, инд. Trita), образъ враждебнаго змѣя—принадлежатъ безспорно арійской древности; но можемъ-ли мы утверждать тоже о разсказахъ, въ которыхъ они являются? Шпигель нѣсколько разъ возвращается въ своей Êranische Alterthumskunde къ гипотезѣ очень раннихъ семитическихъ вліяній на иранскую культуру и сагу; къ какому нибудь положительному рѣшенію онъ нигдѣ не приходитъ, оставляя вопросъ открытымъ. Такъ, разбирая легенду о Тахмурасѣ, онъ спрашиваетъ себя, слѣдуетъ ли ее отнести къ индогерманскому или семитическому источнику, и успокоивается на томъ, что здѣсь произошло смѣшеніе обоихъ элементовъ [2]). Такъ и въ сагѣ о Джемшидѣ онъ склоненъ открыть семитическую идею о грѣхопаденіи, которой мотивируются послѣдующія напасти Джемшида и водвореніе зла на землѣ; но онъ не дорожитъ этой гипотезой и не прочь отказаться отъ нея [1]). Намъ лично въ джемшидовой легендѣ представляется существенной не идея грѣхопаденія, которая могла привзойти позже, а идея борьбы свѣтлаго царства съ темнымъ, добра со зломъ; чисто иранская идея, органически опредѣляющая не только строй религіозной мысли, но и всѣ отношенія древняго эпоса: какъ Ормуздъ борется съ Ариманомъ, такъ борятся Тахмурасъ и Джемшидъ, и еще о Хушенгѣ говорится, какъ о побѣдителѣ демоновъ. Я не защищаю древность всей этой эпической генеалогіи; разсказы Фирдуси и ему подобныхъ источниковъ о первоначальной исторіи Ирана носятъ признаки постепеннаго наслоенія и потому неодинаково цѣнны; тѣмъ не менѣе смыслъ первичнаго преданія долженъ былъ быть

---

[1]) Spiegel, Êran. Alterth., p. 521.

[2]) Ib. p. 530.

тотъ-же самый. Легко возстановить себѣ въ общихъ чертахъ исторію этого преданія. Еще теперь въ генеалогическомъ разсказѣ Фирдуси, весь интересъ, окружающій династію Пешдадіевъ, сосредоточивается вокругъ приключеній Yima-Джемшида, какъ около своего центра. Его царствованіе самое блестящее, его легенда всего болѣе разработана. Онъ первый царь устроитель; въ древнѣйшемъ преданіи, онъ долженъ былъ представляться не только первымъ царемъ, но и первымъ смертнымъ вообще, подобно родственному ему индѣйскому Yama'ѣ. Съ него начинался иранскій эпосъ, онъ былъ первымъ борцемъ свѣта противъ тьмы; призрачность миѳическихъ образовъ, предшествующихъ ему въ позднѣйшей генеалогіи, говоритъ въ пользу этого мнѣнія [1]). Эти образы выступили позднѣе, подъ вліяніемъ генеалогическихъ тенденцій, развившихся вмѣстѣ съ удлиненніемъ исторической перспективы, съ накопленіемъ историческаго опыта. Цѣлые роды и поколѣнія прошли на сказочной памяти Иранца, все въ той же космической борьбѣ, въ которой онъ полагалъ задачу своей жизни. Боролся не одинъ Джемшидъ—у него были предшественники и послѣдователи; его задача раздѣляется многими. И вотъ книга Царей даетъ ему родословную: нѣсколько забытыхъ миѳическихъ именъ, на которыя Зендъ-Авеста сохранила одни намеки, выводятся на сцену, чтобы привесть ихъ въ родственную связь съ Джемшидомъ. Искусственность связи обличается ея неустойчивостью и частыми противорѣчіями; иныя имена въ генеалогическомъ ряду носятъ явный отпечатокъ абстракціи: они придуманы для пустого мѣста, у нихъ ничего нѣтъ общаго съ живымъ преданіемъ [2]). На эти то имена перенесена большая часть легендъ, ходившихъ, быть можетъ, о Джемшидѣ: его предшественники такіе-же цивилизаторы, какъ и онъ, имъ удѣлена часть его подвиговъ: борьба Тахмураса съ Ариманомъ вѣроятно разсказывалась когда-то о Джемшидѣ; съ постройкой храмовъ и дворцовъ при

[1]) Ib. p. 504 и 439.

[2]) Spiegel ib. стр. 516: «Gewiss scheint mir .... dass Husheng weder als eine historische Person, noch auch als Erzeugniss der Volkspoesie zu betrachten sei. Es ist vielmehr eine ganz dürre bewusste Abstraction, dazu bestimmt, einen Fortschritt der Menschheit auf dem Wege der Civilisation darzustellen.

помощи демоновъ мы встрѣтились не разъ въ разсказахъ о первыхъ властителяхъ Ирана. Такъ создалась родословная Книги царей.

Когда такимъ образомъ первичное преданіе могло обработываться и перетасовываться въ виду генеалогическихъ цѣлей, его народно-религіозная основа была уже забыта, и съ нею утратилось сознаніе о цѣльности самого преданія. Это старческій періодъ эпоса; какъ всегда, онъ сказался раздробленностью, попытками искусственной реставраціи, и вмѣстѣ съ тѣмъ открывалъ широкій доступъ чуждой легендѣ, потому именно, что въ этой области чутье народности притупилось. Вліянія приходили съ разныхъ сторонъ и были взаимныя. Наплывъ семитическихъ идей на иранскую сагу вознаградился сильнымъ вліяніемъ парсизма на религіозныя представленія позднѣйшихъ евреевъ. Эсхатологія парсовъ обнаруживаетъ замѣчательное сходство съ еврейскою и, съ другой стороны, съ соотвѣтствующими ученіями буддистовъ [1]). Буддизмъ довольно рано проникъ въ Персію: буддистскіе проповѣдники являются здѣсь уже въ II—III вв. до Р. Х.; впослѣдствіи ихъ миссіи становятся чаще [2]); нетолько Кабулъ былъ полонъ буддистовъ, но и Таберистанъ, если вѣрить разсказамъ китайскихъ путешественниковъ [3]). Торговые пути между Индіей и Персіей облегчали проповѣдь новой религіи, тѣже самые караваны могли приносить, вмѣстѣ съ свѣдѣніями о медицинѣ и астрономіи индусовъ, богатую литературу священныхъ легендъ и разсказовъ, бывшихъ однимъ изъ главныхъ орудій буддистской пропаганды. Религіозное общеніе сопровождалось общеніемъ литературнымъ и смѣшеніемъ преданій. Панчатантра была переведена на персидскій языкъ при Khosru Anushirvan'ѣ (531—579 p. Chr.); на персидскую редакцію Викрамачаритры мы не разъ ссылались, хотя и не можемъ сказать, относится ли она къ столь же ранней порѣ. И эти перенесенія изъ Индіи, которыя, быть можетъ, мы никогда не узнаемъ во всемъ ихъ объемѣ, вознаграждались обратнымъ вліяніемъ парсизма на развитіе позднѣйшаго буддистскаго догмата: по крайней мѣрѣ олицетвореніе злаго начала въ послѣд-

---

[1]) Spiegel Avesta I. Einl., p. 32 и слѣд.
[2]) Weber, Indische Skizzen: Ueber den Buddhismus, p. 63
[3]) Spiegel Av. I, p. 29.

немъ случаѣ совершилось, по всей вѣроятности, подъ вліяніемъ дуалистическихъ ученій Ирана.

Мы можемъ остановиться на этихъ общихъ указаніяхъ. Разбирая талмудическую легенду о Соломонѣ и Асмодеѣ, мы нашли въ ней черты индѣйскихъ сказаній о Викрамадитьѣ и неоспоримые слѣды иранскаго эпоса. Надо было объяснить это сходство и мы думаемъ, что нашли объясненіе въ продолжительномъ вліяніи иранской культуры на еврейскую, съ другой стороны въ религіозномъ синкретизмѣ эпохи сассанидовъ, въ широкомъ общеніи еврейскихъ, парсійскихъ, буддистскихъ, даже христіанскихъ идей, изъ котораго вышли тѣ смѣшанныя ученія, тѣ характерныя ереси, которыхъ болѣе извѣстнымъ представителемъ является манихейство. Евреи принесли съ своей стороны повѣсть объ историческомъ Соломонѣ, о его славѣ и силѣ, о его преніяхъ въ мудрости, о построеніи имъ храма, о его гордости и паденіи. Къ этимъ историческимъ даннымъ легко примыкалъ сказочный матеріалъ, первоначально развившійся на чуждой почвѣ. Сказка о Соломонѣ и Асмодеѣ была готова.

Мы постараемся прослѣдить пути ея дальнѣйшаго распространенія на Западъ.

IV.

Распространеніе легенды о Соломонѣ и Асмодеѣ. Легенды мусульманъ и ихъ источникъ. Источники европейскихъ сказаній. Литературное значеніе средневѣковыхъ ересей.

Въ предъидущихъ главахъ мы познакомились съ образчиками судовъ Соломона, какъ разсказываетъ о нихъ мусульманское преданіе. Но это только обрывки цѣлой легенды, перешедшей къ мусульманамъ прямо изъ талмудическаго источника [1]). Извѣстно, какъ много заимствовало магометанство изъ религіозныхъ сказаній евреевъ; легенда о Соломонѣ принадлежитъ къ такимъ заимствованіямъ. Она скоро сдѣлалась популярной и заняла видное мѣсто въ литературахъ близкаго намъ Востока. Образъ Соломона и то, что разсказывалось о немъ, представляли удобную почву для поэтическихъ амплификацій, гдѣ фантазія автора Suleiman-name находила себѣ пищу; но за позднѣйшими прикрасами мы всегда откроемъ основу талмудической легенды, и можетъ быть, болѣе древній кряжъ, на которомъ мы, въ свою очередь, думали основать библейское преданіе. Такъ напр. когда въ Сулейманъ-намэ разсказывается о судѣ Соломона надъ совой, обвинителемъ ея является воронъ, жившій съ ней въ постоянной враждѣ, и гово-

---

[1]) Мусульманскія легенды о Соломонѣ пересказаны у Weil'я, Biblische Legenden der Muselmänner, стр. 225—279 (источники приведены на стр. 10—11) и Гаммера, Rosenöl. I, стр. 147—257.

рится о нападеніи вороновъ на совъ [1]). Это напоминаетъ не только извѣстный эпизодъ Магабараты, но и рамку третьей книги Панчатантры. Укажу еще на разсказъ, приводимый Вейлемъ [2]): Соломонъ обратился къ Богу съ молитвой—да будетъ ему позволено однажды напитать всѣ живущія на землѣ существа. «Ты требуешь невозможнаго, отвѣчалъ Господь; впрочемъ попытайся сначала накормить однихъ обитателей моря». Соломонъ собралъ несмѣтные запасы пищи; но море пришло къ нему въ гости съ полчищами своихъ тварей, одна чудовищнѣе другой—и Соломонъ принужденъ былъ покаяться въ грѣховной тщетѣ своего замысла. Можетъ быть мы не ошибемся, если въ общихъ очертаніяхъ этой легенды найдемъ отголоски сказанія о Викрамадитьѣ: я имѣю въ виду 3-й разсказъ одной редакціи Sinhâsanadvâtrinçat, воспроизведенный въ XI ночи Нахшеби, гдѣ море приходитъ на пиръ къ сыну Викрамадитьи и приноситъ въ даръ четыре драгоцѣнности, которыя царь раздаетъ брахманамъ. Турецкій Тутинамэ повторяетъ туже повѣсть [3]). Интересно было бы узнать, существовала-ли эта подробность въ посредствующемъ пересказѣ Талмуда?

Черты, въ которыхъ мусульманское преданіе представляетъ Соломона, воспроизводятъ знакомый намъ талмудическій образъ, только съ болѣе яркими красками. Онъ такой-же могучій, блестящій монархъ, какъ и въ легендахъ талмуда; его престолъ тамъ и здѣсь описывается съ самымъ фантастическимъ великолѣпіемъ, напоминая намъ извѣстное изображеніе трона Викрамадитьи [4]).

---

[1]) Rosenöl, I, p. 217—18, 220—221, 232—236.

[2]) l. c., pp. 232—234.

[3]) См. Rosen, Tuti-nameh. 1, p. 224 (XIII ночь, разсказъ XIX) и разборъ Бенфея въ Gött. G. A. 1858 г. St. 54—56. Сл. также предисловіе Teza'ы къ переводу статьи Брокгауза о Тути-намэ Нахшеби въ Il libro dei sette savj di Roma (ed. A. d'Ancona). Pisa, Nistri, 1864, p. XLII.

[4]) Описаніе Соломонова трона у мусульманъ см. въ Rosenöl. I, p. 151 и 179. Сл. съ этимъ талмудическое описаніе у Levi, Parabole etc., p. 359—60 (по Jalkut Ester, p. 123, 2; сл. Fabricii Cod. pseudepigraphus Vet. Testam. I, 1058, прим.*): тронъ возвышается на шести мраморныхъ ступеняхъ, на которыхъ расположены изображенія львовъ и орловъ. Когда Соломонъ вступаетъ на первую ступень,

Онъ исполненъ вѣщей мудрости и глубокаго знанія: ему повинуются ангелы вѣтровъ и четырехъ царствъ природы; онъ разумѣетъ глаголы неодушевленной твари; звѣри, птицы и гады ему подвластны и служатъ ему; онъ ведетъ дружбу съ царицей муравьевъ и царемъ змѣевъ. Въ особенности близко и мило ему царство птицъ; мусульманская легенда постоянно приводитъ ихъ въ соприкосновеніе съ нимъ, онъ творитъ надъ ними судъ и расправу: такъ онъ разбираетъ жалобу птицъ на цикаду, ссору лягушки и змѣи, совы и ворона, соловья и ястребовъ (Sperber). Это напоминаетъ суды надъ животными въ русскихъ повѣстяхъ о Соломонѣ [1]). Его постоянными спутниками въ мусульманскомъ повѣрьѣ являются пѣтухъ и удодъ (hudhud); первый понравился ему своимъ девизомъ: «Помните творца, легкомысленные люди», второй былъ полезенъ въ путешествіяхъ, потому что его зоркій

львы и орлы протягиваютъ лапы, чтобы служить ему опорой. Когда фараонъ Нехао завладѣлъ престоломъ и, желая возсѣсть на немъ, занесъ ногу, левъ ударилъ его лапой такъ сильно, что онъ остался на вѣки хромымъ; а Навуходоносора за подобную попытку онъ укусилъ. Это напоминаетъ отношенія Арджи-Борджи къ трону Викрамадитьи. Сл. Mich. Glycae Annalium, pars II (ed. Bonn), стр. 346—7 и описаніе соломонова престола въ Палеѣ: «И створи Соломонъ царь престолъ великъ слоновъ и позлати и златомъ изборнимъ, и шестеры всходы створи престолу 6 степеній; и на первомъ степени образъ бяшетъ телецъ, главажъ кругла къ столу отъ заду, въ слонужъ (?) отсюда и отсюда; у мѣста сѣданія 2 льва стояща, и 2 льва стояща бяста ту у степеній сюдѣ и сюдѣ». Погод. Палея, № 1435 (XVI в.), л. 340 об.; сборн. софійск. библ. № 1490 (XVI в.), л. 806 об.—807 лиц.

[1]) Разсказы о сношеніяхъ Соломона съ міромъ звѣрей часто встрѣчаются въ восточныхъ повѣствовательныхъ сборникахъ. Такъ въ 40-а визиряхъ (пер. Behrnauer'а) 7-я ночь, разсказъ царицы (Соломонъ и похвальба воробья); 34-я ночь, разсказъ царицы (жалоба блохъ Соломону и отвѣтъ безбородаго). Разсказъ о Соломонѣ и ежѣ, вставленный въ новеллу о мудромъ попугаѣ (Rosen, Tuti-nameh. I, p. 197) не представляетъ что-либо отдѣльное, а лишь часть самой новеллы, и оба привязываются къ легендѣ о Бартрихари въ введеніи къ Sinhâsanadvâtrinçat. И здѣсь мы снова приходимъ къ циклу Викрамадитьи—Соломона. Вставочный разсказъ встрѣчается также въ Anvari-suhaili, персидской передѣлкѣ Калилы и Димны, и вѣроятно, въ Тутинамэ Нахшеби. Сл. Benfey, Pantschatantra. I, стр. 597—8.

глазъ открывалъ глубоко подъ землею существованіе источниковъ. Это, очевидно, талмудическій удодъ, только поступившійся своей ролью, которую въ мусульманскомъ разсказѣ, приводимомъ далѣе, принялъ на себя воронъ. За то онъ выступаетъ здѣсь вдвойнѣ: потому что если удодъ перенесенъ изъ талмуда, то баснословный Симургъ, являющійся несмѣннымъ совѣтникомъ Соломона, заимствованъ изъ иранскаго эпоса, откуда онъ зашелъ и въ талмудъ. А на тождество Симурга и удода указано было выше.

Владычество Соломона надъ царствомъ животныхъ и растеній простирается и на міръ демоновъ, которыхъ онъ держитъ въ повиновеніи силой своего волшебнаго перстня. Онъ заставляетъ ихъ возводить зданія, между прочимъ храмъ въ Іерусалимѣ, который задумалъ построить по плану меккскаго храма, видѣннаго имъ во время своего путешествія въ Аравію. Работая надъ нимъ, джинны производятъ такой стукъ и шумъ, что жителямъ города нельзя было говорить другъ съ другомъ. Тогда Соломонъ повелѣлъ демонамъ пріостановиться и спросилъ ихъ: не знаютъ-ли они какого средства обдѣлывать твердые металлы, не производя подобнаго шума? «Про то знаетъ только могучій Sachr (Sihrtschin), отвѣчалъ одинъ изъ демоновъ; но ему до сихъ поръ удавалось ускользать изъ твоей власти».—«Неужели въ самомъ дѣлѣ нельзя овладѣть имъ?» спросилъ Соломонъ. «Сахръ сильнѣе и быстрѣе всѣхъ насъ вмѣстѣ; я знаю только, что разъ въ мѣсяцъ онъ приходитъ пить изъ одного колодца въ странѣ Хиджръ (Hidjr); можетъ быть, тебѣ и удастся тамъ, мудрый царь, подчинить его твоему скипетру». Соломонъ тотчасъ-же приказалъ демонамъ вычерпать воду изъ колодца и налить его виномъ; часть демоновъ должна была остаться въ засадѣ; когда Сахръ пришелъ и, напившись, захмѣлѣлъ, духи наложили на него цѣпи и извѣстили Соломона, который поспѣшилъ запечатлѣть на его выѣ знакъ своего перстня. Очнувшись, Сахръ испустилъ такой стонъ, что задрожала земля. Но Соломонъ успокоилъ его обѣщаніемъ свободы, пусть только укажетъ ему средство, какъ тесать безъ шума твердые металлы. «Самъ я такого средства не знаю, отвѣчалъ духъ, но воронъ можетъ научить тебя: возми только яица изъ его гнѣзда и накрой ихъ хрустальнымъ сосудомъ; ты увидишь, что станетъ дѣлать самка». Соломонъ послѣдовалъ совѣту: воронъ при-

летѣлъ, покружился надъ сосудомъ и затѣмъ исчезъ, чтобы вернуться съ камнемъ самуромъ, отъ прикосновенія котораго распались хрустальныя стѣнки. Воронъ говоритъ, что этотъ камень онъ досталъ на одной горѣ на далекомъ западѣ; туда Соломонъ снаряжаетъ своихъ джинновъ, которые достаютъ ему еще нѣсколько такихъ камней [1]). Постройка храма могла теперь продолжаться безъ препятствій; Сахра Соломонъ освобождаетъ по обѣщанію.

Но демонъ вскорѣ нашелъ случай отмстить ему. Слѣдующія затѣмъ бѣдствія Соломона мусульманская легенда мотивируетъ тѣмъ обстоятельствомъ, что царь женился на Джарадѣ, дочери царя Нубара, властителя одного изъ прекраснѣйшихъ острововъ въ индѣйскомъ морѣ, страшнаго тирана, принуждавшаго своихъ подданныхъ поклоняться ему, какъ богу. Это идолопоклонство Джарада поселила съ собой во дворцѣ Соломона [2]), который узналъ о томъ слишкомъ поздно, и хотя покаялся, но Господь осудилъ его на сорокадневное испытаніе. Однажды вечеромъ, отправляясь въ нечистое мѣсто, Соломонъ отдалъ на храненіе одной изъ своихъ супругъ перстень, съ которымъ была соединена его власть надъ духами. Сахръ улучилъ эту минуту и, тотчасъ же принявъ образъ Соломона, явился къ супругѣ царя и потребовалъ отъ нея перстень [3]). Когда вскорѣ затѣмъ явился настоящій Соломонъ съ тѣмъ же требованіемъ, онъ не былъ узнанъ, его осмѣяли и выгнали изъ дворца, какъ обманщика. Тридцать девять дней блуж-

---

[1]) Червякъ шамиръ обратился въ камень самуръ. Соломоновская легенда у Al-Thabari (Rosenöl, I, p. 251) знаетъ еще третье средство, раздробляющее камни: камнеломную траву, saxifraga, saxifragum Плинія (22 - 21).

[2]) Сл. съ этимъ эпизодомъ о царѣ, считавшимъ себя богомъ, русск. сказанія о царѣ Даріѣ или Дарьянѣ, являющіяся въ контекстѣ русской легенды о Соломонѣ. См. стр. 92—3 прим. [1]).

[3]) По одному апокрифическому сказанію, извѣстному подъ заглавіемъ Перстень Соломона, кольцо было обронено царемъ, когда онъ купался въ Іорданѣ. Его проглотила рыба; рыбакъ принесъ ее царю, который нашелъ въ ея желудкѣ потерянную драгоцѣнность. Тогда къ нему снова вернулась его сила и мудрость, оставившая его съ потерей перстня. См. Migne, Dictionnaire des apocryphes. II, p. 844 и европейскія повѣсти о гордомъ царѣ.

далъ онъ въ нищенскомъ образѣ, кормясь подаяніемъ, пока на сороковой не присталъ къ одному рыбаку, который обѣщалъ ему за его службу каждый день по двѣ рыбы. Но въ этотъ-же день кончалось владычество Сахра, котораго сначала всѣ приняли за Соломона, пока его демоническая натура не сказалась невоздержностью жизни и рядомъ противозаконныхъ постановленій. Старѣйшины Израиля то и дѣло приходили къ Асафу, министру настоящаго Соломона, съ жалобами на мнимаго царя; жены также жаловались на него, что онъ не соблюдаетъ установленныхъ правилъ очищенія. Все это было подозрительно; Асафъ вмѣстѣ съ нѣсколькими книжниками рѣшился проникнуть въ царскіе покои, несмотря на привратниковъ и сторожей. Какъ только Сахръ увидѣлъ книгу закона, повѣданнаго Моисею, какъ тотчасъ-же принялъ образъ джинна и въ одинъ полетъ очутился на берегу моря, гдѣ обронилъ волшебное кольцо. Кольцо это проглотила рыба, доставшаяся Соломону въ поденную плату; въ ней онъ находитъ утраченный перстень и, ощутивъ прежнюю силу, велитъ вѣтрамъ перенести себя въ Іерусалимъ. За Сахромъ онъ посылаетъ въ погоню и, заключивъ его въ мѣдный сосудъ, который запечаталъ перстнемъ, бросаетъ его въ Тиверіадское озеро, гдѣ онъ останется до воскресенія мертвыхъ. По другому сказанію[1]) Соломонъ приковалъ демона къ горѣ Демавендъ, къ которой еще Феридунъ приковалъ Зохака. И въ этой чертѣ связь съ иранскимъ эпосомъ несомнѣнна.

Такова мусульманская легенда о Соломонѣ и Сахрѣ, воспроизводящая знакомое намъ талмудическое сказаніе[2]). Подобная легенда существуетъ и въ европейскихъ литературахъ, гдѣ она также

---

[1]) Jacobus Golius ad Alfaraganum, p. 18. Демонъ названъ Sachra Elmarid. См. Fabricii, Cod. pseudepigr. Vet. test. I, стр. 1040.

[2]) Въ одной персидской (персидско-армянской) сказкѣ разсказывается о Gül'ѣ, слугѣ Соломона, и волшебникѣ, легенда, вѣроятно перенесенная на новыя лица съ Соломона и Сахра. Интересно, что здѣсь, какъ и въ европейскихъ повѣстяхъ, приплетенъ мотивъ о невѣрности жены (Зенобіи), прельстившейся волшебникомъ. Gül слѣдуетъ за нею тайкомъ въ ея ночныхъ прогулкахъ и застаетъ ее на свиданіи. Онъ также подсыпаетъ сонный порошокъ въ сосуды съ виномъ и т. д. Benfey, Pantschatantra. I, 446—7.

является эпизодомъ довольно обширнаго Соломоновскаго цикла. У славянъ ей отвѣчаетъ повѣсть о Соломонѣ и Китоврасѣ, на романской и германской почвѣ — разсказы о Соломонѣ и Морольфѣ. Слѣдуетъ-ли и здѣсь источника басни искать въ Талмудѣ — вотъ вопросъ, на которомъ мы думаемъ теперь остановиться.

Ближайшимъ источникомъ тѣхъ и другихъ повѣстей представляются ветхозавѣтные апокрифы, овладѣвшіе фантазіей первыхъ вѣковъ христіанства и потомъ долгое время дававшіе пищу поэтическому измышленію среднихъ вѣковъ. Къ таковымъ принадлежитъ, между прочимъ, греческій Testamentum Solomonis [1]). Если происхожденіе его относится, какъ полагаютъ (Börnemann, 9, 10, 15, 16) къ первымъ вѣкамъ христіанства, то знакомство христіанскаго міра съ общими очертаніями и даже съ нѣкоторыми подробностями талмудической повѣсти слѣдуетъ предположить довольно раннее. Форма завѣщанія — только литературный пріемъ, и разсказъ группируется вокругъ построенія храма и сношеній Соломона съ демонами; отсутствіе въ немъ цѣльности и замѣтное преобладаніе демонологическаго элемента объясняется, по моему мнѣнію, тѣмъ обстоятельствомъ, что апокрифъ въ настоящемъ своемъ видѣ относится къ разряду тѣхъ волшебныхъ, магическихъ книгъ, на которыя рано обратила вниманіе христіанская церковь. Вотъ въ краткихъ чертахъ его содержаніе: Соломонъ занятъ построеніемъ храма, но оно не удается, потому что каждый день, по захожденіи солнца, является демонъ Ornias, который отнимаетъ у царскаго служителя, смотрѣвшаго за постройкой, половину его пищи и жалованья и, высасывая большой палецъ на правой рукѣ, дѣлаетъ его безсильнымъ. По молитвѣ Соломона, Господь посылаетъ ему съ архангеломъ Михаиломъ чудодѣйственный перстень, который долженъ подчинить ему всѣхъ демоновъ: съ ихъ помощью онъ перестроитъ Іерусалимъ и создастъ храмъ Господень. Когда демонъ Ornias явился въ урочное время, служитель бросилъ на него Соломоновъ перстень со словами: «Име-

[1]) Fleck, Anecdota maximam partem sacra. Leipzig 1831, p. 111—140; Börnemann, Das Testament des Salomo a. d. Griech. übers. etc. въ Zeitschr. f. histor. Theologie hrsg. v. Illgen, Jahrg. 1844, 3-s Heft, стр. 9 56.

немъ Господа Бога говорю тебѣ: иди, тебя зоветъ Соломонъ». Демонъ повинуется, дрожа и испуская крики и обѣщая служителю все золото, какое есть на землѣ, лишь бы съ него сняли перстень. На разспросы Соломона онъ отвѣчаетъ, что его жилище въ созвѣздіи водолея и что его дѣло—смущать людей страстными видѣніями и удушать ихъ во снѣ. Онъ стало быть, такой же демонъ похоти, какъ и талмудическій Асмодей. Соломонъ принуждаетъ его ломать камни для храма, какъ въ талмудѣ Асмодей доставляетъ царю средство, разрѣшающее камни. На послѣдній эпизодъ Testamentum представляетъ какія-то неясныя указанія: такъ, когда въ числѣ прочихъ демоновъ предсталъ предъ Соломона Вельзевулъ, и царь заставляетъ его тесать мраморъ, онъ научаетъ Соломона: «если ты совершишь куреніе изъ мирры, ладана, морскаго лука, нарда и сафрана, и во время землетрясенія зажжешь 7 свѣчей—тогда ты построишь храмъ». Въ другомъ мѣстѣ другой демонъ говоритъ ему: дай мнѣ служителя, я поведу его на высокую гору и покажу ему тамъ зеленый бериллъ; имъ ты украсишь храмъ Божій. Соломонъ даетъ своему служителю перстень, велитъ ему наложить его на демона, который укажетъ ему камень, и привести къ себѣ. Это, какъ будто, забытая легенда о добытіи шамира, только распредѣленная по разнымъ лицамъ. Другія подробности Завѣщанія показываютъ, что на Орніаса были перенесены черты талмудическаго Асмодея. Такъ его загадочный смѣхъ. Однажды къ Соломону приходитъ старикъ и жалуется на сына, что онъ дурно съ нимъ обращается, даже бьетъ его. Какъ ни отговаривается сынъ, старикъ требуетъ его смерти. Ornias смѣется. Спрошенный Соломономъ, онъ говоритъ, что черезъ три дня юноша умретъ неожиданной смертью, а старикъ, не вѣдая того, настаиваетъ на его казни. Снова призвавъ передъ себя отца и сына, царь велитъ имъ явиться черезъ три дня—тогда онъ разсудитъ ихъ. По прошествіи положеннаго срока отецъ приходитъ одинъ; «я осиротѣлъ, говоритъ онъ, и сижу безнадежно у могилы моего сына».—Другая черта изъ того же эпизода о загадочномъ смѣхѣ (о прорицателѣ, толкующемъ людямъ будущее и не вѣдающемъ, что подъ нимъ кладъ) вставлена въ другомъ мѣстѣ, гдѣ какой-то демонъ открываетъ Соломону, что у входа въ храмъ зарыто въ землѣ много золота.

Асмодей также является въ Testamentum, хотя не въ первенствующей роли. Приведенный къ Соломону, онъ обнаруживаетъ страшную ярость и вѣщаетъ царю его близкое паденіе. Онъ мѣшаетъ совершенію брака, поселяетъ раздоръ между супругами, раздѣляетъ сердца, портитъ красоту молодыхъ женщинъ и покровительствуетъ прелюбодѣянію. Вслѣдъ за нимъ, по вызову царя, выступаетъ цѣлый рядъ демоновъ: Вельзевулъ и сынъ его, живущій въ Черномъ морѣ (талмудическій князь моря?), демоны самыхъ разнообразныхъ видовъ и отправленій: безголовые и о двухъ головахъ, въ образѣ женщины, льва, собаки, триглаваго дракона и дракона крылатаго, полу-коня и полу-рыбы, съ головами осла, быка и птицы. Всѣхъ ихъ Соломонъ принуждаетъ работать на храмъ. Наконецъ храмъ построенъ и царь успокоился: его царство процвѣтаетъ, цари земные приходятъ къ нему на поклоненіе, царица юга, волшебница, удивляется его мудрости, а властитель Аравіи, Адарэсъ, пишетъ ему письмо съ просьбою—освободить его страну отъ злаго Эфиппа (Ephippas), демона знойнаго вѣтра. Соломонъ посылаетъ за нимъ своего служителя съ наказомъ—подчинить его своей власти. Въ концѣ Завѣщанія, Соломонъ разсказываетъ о себѣ, что онъ бралъ себѣ женъ иноплеменницъ, изъ которыхъ одна, іевусеянка, отвратила его отъ служенія единому истинному Богу къ служенію богамъ инымъ. Этимъ мотивируется его паденіе: божіе величіе отдалилось отъ него, его духъ помрачился, онъ сталъ поклонникомъ кумировъ и демоновъ. На этомъ завѣщаніе останавливается; но легко предположить, что ему была знакома развязка талмудической повѣсти.

На дальнѣйшую литературу соломоновскихъ апокрифовъ у насъ сохранились одни лишь указанія. На римскомъ соборѣ 496 года [1]) папа Геласій относилъ въ разрядъ запрещенныхъ книгъ, вмѣстѣ съ физіологомъ и phylacteria, какую-то Contradictio (или Interdictio) Salomonis [2]) — вѣроятно нашъ апокрифъ, перевести ли contradictio — преніемъ (въ мудрости) или въ смыслѣ состязанія,

---

[1]) См. Ersch und Gruber, Allgem. Encyclopädie 1-e Sect. 56 Th.: Gelasius I, стр. 342.

[2]) Mansi, Conc. nova collectio VIII 373 слѣд.; Mich. Nicolas Études s. l. évangiles apocryphes, стр. 427—30.

борьбы. Содержаніе этой статьи намъ неизвѣстно. Въ X—XI вв. мы снова встрѣчаемся съ указаніемъ на такой же отреченный текстъ: Ноткеръ говоритъ о немъ, какъ объ успѣвшемъ перейти въ народную литературу; антагонистомъ Соломона является Маркольфъ, остающійся съ этимъ именемъ и въ позднѣйшихъ западныхъ повѣстяхъ о Соломонѣ. Каково было содержаніе ноткеровой статьи— мы также не знаемъ; судя по тому, что цитуя ее рядомъ съ апокрифами, Ноткеръ поминаетъ передъ тѣмъ о Judaeorum literae, можно бы заключить, что она приближалась, по своему составу, къ разсказанной у насъ талмудической легендѣ.

Что до славянскаго апокрифа, то судя по индексу XIV вѣка, запрещавшему «О Соломонѣ царѣ и о Китоврасѣ басни и кощуны» можно утверждать, что они извѣстны были у насъ и ранѣе. Въ рукописномъ алфавитѣ XVIII вѣка[1]) Китоврасъ истолкованъ словами: Кентавръ или онокентавръ; въ рукописномъ подлинникѣ гр. Уварова № 996 (Царск. 315): «Онокентавръ здѣсь Китоврасъ, иже отъ главы яко человѣкъ, а отъ ногъ аки оселъ» (л. 120 об.); на мѣдныхъ вратахъ, устроенныхъ въ 1336 году архіепископомъ Василіемъ для Новгородскаго Софійскаго собора, взятыхъ потомъ Іоанномъ Грознымъ въ Александровскую слободу, Китоврасъ изображенъ въ видѣ Кентавра, который держитъ въ рукахъ маленькую фигуру брата своего Соломона. И такъ Китоврасъ не что иное, какъ неумѣлая передѣлка греческаго кентавра. Это заставляетъ насъ заключить, что подлинникъ славянской статьи былъ греческій[2]); на нѣкоторыя затрудненія, возникающія по поводу этой гипотезы, мы укажемъ далѣе: они объясняются, по нашему мнѣнію, тѣмъ обстоятельствомъ, что древнихъ «басней» о Соломонѣ и Китоврасѣ мы не знаемъ и судить должны о ихъ содержаніи по статьѣ, принятой въ позднѣйшую редакцію Палеи, составившуюся при особыхъ условіяхъ. Эта статья отвѣчаетъ почти дословно талмудической легендѣ.

---

[1]) Востокова, Словарь церк.-сл. яз.

[2]) «О Соломони цари (суди) и о Китоврасѣ (о бражникѣ и о Акирѣ) басни и кощуны—все лгано, не бывалъ Китоврасъ на землѣ, но еллинстіи философи ввели.» Пыпинъ, Для объясненія статьи о ложныхъ книгахъ, въ Лѣтописяхъ занятій археографической коммиссіи 1861 г., вып. 1-й (С. П. 1862 г.), стр. 39 (сводный индексъ).

Но откуда взялись самыя названія Кентавра-Китовраса и Маркольфа? Подставлены ли они пересказщиками произвольно, или слѣдуетъ предположить для нихъ какую-нибудь болѣе древнюю традицію, необъяснимую изъ талмудическихъ источниковъ? Позднѣйшія повѣсти о Соломонѣ ведутъ къ заключенію, что рядомъ съ преданіемъ, представителемъ котораго является талмудъ, существовало въ Европѣ другое, можетъ быть довольно раннее, въ которомъ, по крайней мѣрѣ, одинъ эпизодъ легенды разсказывался иначе: демонъ, противникъ Соломона, не изгонялъ его самого, а мстилъ ему тѣмъ, что увозилъ его жену. Судя по указанію одной французской chanson de geste, подобная редакція могла существовать на Западѣ ранѣе XIII вѣка, быть можетъ, двумя вѣками ранѣе; въ одной русской повѣсти Китоврасъ точно также умыкаетъ Соломонову жену и можно догадываться, что и въ первоначальномъ составѣ позднѣйшихъ нѣмецкихъ повѣстей о Соломонѣ и Морольфѣ похитителемъ являлся Морольфъ. Эта разновидность разсказа не встрѣчалась намъ въ талмудѣ; ее слѣдуетъ, по нашему мнѣнію, искать на Востокѣ, откуда она проникла въ Европу съ другими отреченными повѣрьями; здѣсь она встрѣтилась съ талмудическимъ разнорѣчіемъ легенды, куда могла внести новые мотивы и имена дѣйствующихъ лицъ, которыя мы попытаемся объяснить въ этой связи.

1. Кентавръ, Китоврасъ. Кунъ [1]) указалъ на тождество кентавровъ съ гандарвами индѣйскихъ повѣрій: тождество именъ, образовъ, аттрибутовъ. Въ настоящее время насъ не интересуетъ сходство миѳическихъ представленій: мы преслѣдуемъ переходъ сказочнаго цикла, совершившійся литературнымъ путемъ и въ довольно позднюю пору; оттого для насъ важны лишь гандарвы позднѣйшаго эпоса и новеллы. Здѣсь они являются демоническими существами, воинственными и сильными, исполненными глубокой мудрости (Vidyâdhara) и тайнаго знанія. Они—свѣдущіе въ зельяхъ врачи; любятъ музыку, танцы и пѣніе; они сходятся съ людьми и, вселяясь въ нихъ, вѣщаютъ ихъ устами божествен-

[1]) Kuhn, Gandharven und Kentauren, въ Zeitschrift für vergleich. Sprachforschung 1851 г. (1-r Jahrgang) и его же Herabkunft des Feuers etc., см. Register подъ словомъ Kentauren.

ную мудрость. У нихъ особая слабость до женщинъ: индѣйскій эпосъ и новеллы полны разсказовъ объ ихъ сношеніяхъ съ земными красавицами, отчего сожительство внѣ брака называлось въ Индіи бракомъ гандарвовъ. Таково, между прочимъ, по разсказу Викрамачаритры, отношеніе Гандарвы, отца Викрамадитьи, къ дочери царя Tâmrasena'ы [1]). Наконецъ, довольно обыкновенны легенды о томъ, какъ гандарвы либо сами умыкаютъ женщинъ, либо помогаютъ другимъ увезти ихъ. Одну изъ такихъ жатакъ я приведу въ слѣдующей главѣ; она, правда, не примыкаетъ къ циклу Викрамадитьи, по крайней мѣрѣ не дошла до насъ въ сохранившихся разсказахъ о его подвигахъ; но для насъ важно уже то обстоятельство, что отцомъ Викрамадитьи является Гандарва, Гандарва-сена, Гандарвсаинъ. Къ нему мы думаемъ привязать нашего Кентавра-Китовраса.

Китоврасъ русской повѣсти является въ самомъ дѣлѣ съ чертами Гандарвы. Онъ такой же демонъ, препирается съ Соломономъ въ мудрости, открываетъ ему тайну шамира; наконецъ, главное содержаніе повѣсти, какъ и поэмы о Морольфѣ, составляетъ умыканіе жены Соломона. Въ русскомъ пересказѣ роль похитителя играетъ Китоврасъ, который представляется братомъ Соломона, (можетъ быть, воспоминаніе о родственной связи Гандарвы и Викрамадитьи), но вмѣстѣ съ тѣмъ существомъ враждебнымъ ему, тёмнымъ, царствующимъ въ ночи, слѣдующимъ вражьему совѣту. Въ этой враждебности и этой противоположности я вижу отраженіе иранской эпической среды, сквозь которую дошло до насъ индѣйское сказаніе. Въ Иранѣ Gandarewa, парс. Gandarf (новопер. kandarv)—демонъ злобы, противникъ Хаомы. Вслѣдствіе какого-то религіознаго катаклизма, причины котораго недостаточно разъяснены, Индусы и Иранцы, разнеся изъ арійской прародины одни и тѣже миѳическіе образы, развили ихъ у себя часто въ противоположномъ смыслѣ. Боги свѣта очутились богами зла: devas индусовъ—добрыя существа, daêvas Иранцевъ злыя; индѣйскимъ Индра и Nâsatya отвѣчаютъ въ иранской миѳологіи демоны Индра и Naoghaithya. Такая же перемѣна произошла и съ Гандарвой: по Авестѣ онъ живетъ въ озерѣ Vouru-kasha, у него золотая пята;

[1]) См. стр. 37—8.

его убиваетъ Керешасра. Позднѣйшее преданіе представляетъ его громаднаго роста; его голова касается солнца, море доходитъ ему до колѣнъ; Керешасра борется съ нимъ 9 дней, пока ему удалось вытащить его изъ моря и убить [1]). Онъ играетъ роль и въ эпической книгѣ царей: у Фирдуси Kundarv вѣрный служитель Зохака-Аримана, многія черты котораго мы встрѣтили въ образѣ талмудическаго Асмодея. Онъ, стало быть, близокъ къ нему, и быть можетъ, въ древнѣйшемъ преданіи, замѣнялъ его мѣсто въ борьбѣ съ Феридуномъ-Thraêtaona'ой. Въ этомъ отношеніи не безъинтересна хронологическая система Бундехеша, ставящая, какъ извѣстно, тысячелѣтія человѣческой исторіи въ связи съ знаками зодіака. По этой системѣ царствованіе Dahâka'и проходитъ подъ созвѣздіемъ Скорпіона, тогда какъ побѣда и воцареніе Траэтаоны отнесены уже къ знаку Кентавра [2]). Но для насъ важнѣе то обстоятельство, что въ Арменіи IV—V вѣковъ Зохака представляли себѣ кентавромъ. Въ приложеніи къ первой книгѣ своей исторіи Арменіи, Моисей Хоренскій разсказываетъ парсійскую сказку о борьбѣ Зохака и Феридуна (Рудѣнъ), разсказываетъ неохотно, уступая лишь просьбѣ Сааки Багратуни, для котораго и написана была его исторія. «Что за страсть у тебя до нелѣпаго и грубаго миѳа о Бюраспѣ Аждахакѣ»? спрашиваетъ онъ въ началѣ разсказа. Аждахакъ—это Azhis dahâka, змѣй Дахака; Бюраспъ отвѣчаетъ довольно обычному эпитету Дахаки: Bêvarasp, т. е. baêvare-açpa, baêvarâsp—обладатель 10000 коней. «Настоящее имя этого Бюраспа», прибавляетъ Моисей Хоренскій, «есть Кентавръ Пиритъ, какъ то найдено мною въ одной халдейской книгѣ» [3]). Пиритъ и Бюраспъ слишкомъ мало напоминаютъ другъ друга, чтобы отождествленіе могло пойти съ этой стороны; если Аждахакъ въ самомъ дѣлѣ представлялся кентавромъ, ученое сравненіе съ кентавромъ Пиритомъ становится вполнѣ понятнымъ.

Унгеръ думаетъ объяснить нѣкоторыя особенности стиля, замѣчаемыя въ византійскихъ церковныхъ постройкахъ, вліяніемъ

---

[1]) Kuhn, l. c.; Spiegel Avesta III, p. LXVIII; Êranische Alterthumskunde, p. 434, 561, 563.

[2]) Spiegel, Êranische Alt., p. 505.

[3]) Исторія Моисея Хоренскаго, пер. Н. Эмина, стр. 72—74; Spiegel, Êr. Alterth., p. 530, прим. 2.

арiянской секты Павликiанъ, рано перешедшихъ на почву Византiи и несомнѣнно повлiявшихъ на образованiе позднѣйшей богомильской ереси [1]). Можетъ быть, распространенiе нѣкоторыхъ апокрифическихъ разсказовъ о Соломонѣ и Китоврасѣ-Кентаврѣ слѣдуетъ приписать болгарскимъ и греческимъ богомиламъ; не предположить ли въ такомъ случаѣ посредство Павликiанъ, передавшихъ имъ, вмѣстѣ съ догматомъ, и отвѣчавшiя ему отреченныя сказанiя? Я впрочемъ оставляю это вопросомъ; къ возможной связи богомильской ереси съ апокрифомъ о Соломонѣ и Китоврасѣ мы еще вернемся.

2. **Морольфъ-Маркольфъ.** Въ западныхъ сказанiяхъ о Соломонѣ, какъ латинскихъ, такъ и народныхъ, имя его противника и совопросника **Маркольфъ** или **Морольфъ** (Marcolphus, Marculphus, Merculphus, Merculphus, Markolus, Marcoulf, Marcol, Marcoul, Marcoulf, Marcon, Marcun, Marcoux, Malcon, Marco, Marc-more-foole, Marcol le foole, Marolt, Morolf) [2]). Я не сомнѣваюсь, что настоящая форма имени произошла подъ влiянiемъ созвучныхъ именъ, болѣе понятныхъ европейскому уху: Марка [3]) и Morold'а (Morolt Miorolt), Morolf'а (Maorolf): послѣднiя встрѣчаются уже въ 8-мъ и 9-мъ вѣкѣ [4]). Мы не имѣемъ права заключать изъ этого, что и въ основѣ своей Маркольфъ или Морольфъ Соломоновской легенды—европейскаго происхожденiя. Яковъ Гриммъ [5]) сближалъ ихъ съ талмудическимъ markolis—родъ браннаго прозвища или насмѣшливой клички, отвергая, впрочемъ, всякую связь послѣдняго съ Меркурiемъ, какъ предлагали Bochart и Eisenmenger. Кембль [6])

---

[1]) Unger, Christlich-griechische od. byzantinische Kunst въ Ersch u. Grubers Allg. Encyklop. I-e Sect. t. 85-й, pp. 22—24 и 35—36.

[2]) Сл. также генеалогiю Маркольфа по латинской передѣлкѣ его Disputationes у Гартнера и позднѣйшему нѣмецкому пересказу Gregor Hayden'a: Marcull, Marquat, Marcolphus, Markart, Merkel, Markolfus.

[3]) Hist. litt. d. l. France XXIII, 688—9. «on a supposé que le nom de Marculphe, Marcoul et Marcol, pouvait être un souvenir de celui de Marcus Caton, auquel on attribua dès les premiers siècles de l'ère chrétienne le recueil latin de sentences morales» etc.

[4]) Förstemann, Altdeutsches Namenbuch, 1-r Band.

[5]) J. Grimm, Kleinere Schriften IV, 45 (въ разборѣ изданiя v. d. Hagen'a и Büsching'a).

[6]) J. Kemble, The Dialogue of Salomon and Saturnus. London,

не признаетъ этого производства, выходя изъ той теоріи, что юмористическій тонъ проникаетъ сравнительно поздно въ соломоновскую сагу, отличавшуюся въ началѣ болѣе серьезнымъ характеромъ. Гофманнъ [1]) возвращается съ новыми данными къ этимологіи Markolis, т. е. къ посредству талмуда. Какъ бы то ни было, нельзя не сознаться, что разрѣшеніе вопроса возможно лишь въ направленіи, указанномъ Гриммомъ. Mar-olt, Mar-c-olf, Mor-olf обращаютъ насъ къ востоку, можетъ быть къ буддистскому Mâpѣ, противники Викрамадитьи-Соломона, къ иранскому Dahâka'ѣ. постоянное прозвище котораго было Azhi, иначе mâra—змѣй. Онъ змѣемъ и изображался; въ позднѣйшемъ сказаніи, когда онъ принялъ образъ человѣка съ двумя змѣями на плечахъ, онъ такъ и называется: mâr-dôsch [2]). Замѣтимъ кстати, что въ западно-европейскихъ легендахъ о Соломонѣ вмѣсто Морольфа является иногда драконъ, или змѣй, играющій роль Асмодея, какъ въ славянскихъ сказаніяхъ роль его предоставлена кентавру. Въ средневѣковомъ искусствѣ кентавръ [3]) и драконъ довольно обычные символы демона.

Если за именемъ Морольфа еще остается возможность посредствующей еврейской редакціи, то Китоврасъ славянскихъ повѣстей указываетъ скорѣе на такую среду, гдѣ библейскія сказанія могли сходиться на равныхъ правахъ съ преданіями Ирана и буддизма, оставляя на легендахъ тройственный отпечатокъ. Такую среду представляли тѣ синкретическія ереси, на происхожденіе которыхъ въ эпоху Сассанидовъ мы уже имѣли случай указать. Извѣстна въ этомъ отношеніи система манихейства: она

---

printed for the Aelfric society 1848, p. 8, прим. *). «I cannot admit the probability of our Marcolf having directly any such origin;.... the whole tone of the earlier versions being solemn and serious, and the humorous character having been gradually superinduced, I must reject all immediate dependence upon the Hebrew Markolis.»

[1]) Hoffmann, Ueber Jourdain de Blaivies, Apollonius von Tyrus, Salomon und Marcolf, въ Sitzungsber. d. philos. philolog. u. hist. Cl. d. k. bair Ak. d. Wiss. zu München, IV-s Heft 1871.

[2]) Spiegel Êr. Alt., p. 532, прим. 2. Сл. также названіе демона, противника Соломона, у Эль-Фергани: Sachra El marid.

[3]) Piper, Mythelogie und Symbolik d. christl. Kunst, 1-r Band 1-e Abth., стр. 394.

заимствовала у буддистовъ не только ихъ нравственный кодексъ, ихъ аскезу, но ученіе о метемпсихозѣ, о противоположности духа и матеріи; ея основной дуалистическій принципъ, стоящій можетъ быть въ связи съ ученіемъ сабеевъ, отразилъ на себѣ несомнѣнное вліяніе парсизма; евреи, христіане, особенно гностики, внесли въ нее свой контингентъ разсказовъ и вѣрованій. Такъ создалась ересь, названная по имени ея основателя Мани: смѣсь разнообразныхъ элементовъ, въ которой отъ христіанскаго кодекса остались лишь имена и общіе очерки событій, до такой степени измѣнилось въ ней подъ вліяніемъ чуждаго космогоническаго начала самое пониманіе божества и его проявленія въ исторіи [1]). Между тѣмъ ни одной ереси не суждено было играть столь значительной роли въ исторіи христіанства, какъ именно манихейству. Она слишкомъ увѣренно обѣщала отвѣтить на такіе тонкіе вопросы догмата и эсхатологіи, надъ которыми въ трепетѣ останавливались христіанскіе мудрецы. Оттого она привлекла къ себѣ лучшіе умы: извѣстно, что блаженный Августинъ былъ одно время ей преданъ. Насильственная смерь Мани, (+274 или 275) при Сассанидѣ Бехрамѣ (Varanes I), сынѣ Ормуза, нисколько не повліяла на успѣхъ его ученія, которое скоро распространилось; средніе вѣка одержимы страхомъ манихейства, папы издаютъ противъ него постановленія, начиная съ Геласія (492—496); по его слѣдамъ и подъ его вліяніемъ создаются новые дуалистическіе толки: такъ въ Испаніи и Аквитаніи утверждается ересь Присцилліана; секта Павликіанъ, появившаяся въ Арменіи въ 600—666 гг., проникаетъ на югъ Франціи и съ другой стороны утверждается во Ѳракіи (въ VIII в.), въ предѣлахъ Византіи и самомъ Царьградѣ, гдѣ въ 810 г. императоръ Никифоръ даетъ ея послѣдователямъ право гражданства. Къ концу X вѣка населеніе христіанской, особенно южной Европы, было на столько насыщено манихейскими элементами, что становится понятнымъ быстрое распространеніе такъ называемой ново-манихейской ереси, вышедшей съ Балканскаго полуострова, гдѣ она сложилась подъ

---

[1]) О составныхъ началахъ манихейской ереси см. Lassen, Indische Alterthumskunde III, стр. 405—415; о Мани и его ученіяхъ: Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig, Brockhaus 1862.

несомнѣннымъ вліяніемъ павликіанскихъ ученій [1]). Начальникомъ ея былъ болгарскій попъ Іеремія, прозвавшій себя по обычаю Павликіанъ, старѣйшины которыхъ принимали имена учениковъ св. Павла—Богомиломъ, отъ имени апостольскаго ученика Ѳеофила. Онъ жилъ при болгарскомъ царѣ Петрѣ (927—68), и его проповѣдь относится къ началу десятаго столѣтія (920—950 г.). Центрами новаго ученія были—Болгарія и область македонскихъ Дреговичей; но уже въ концѣ X и началѣ XI в. мы встрѣчаемъ его у Дрима, Морачи и Адріатики, въ княжествѣ Дуклянскомъ; въ концѣ XI и началѣ XII вѣка—во Ѳракіи и у Чернаго моря, гдѣ основаны церковныя общины въ Пловдивѣ и Царьградѣ; въ послѣднемъ городѣ сожженъ при Алексѣѣ Комненѣ еретическій епископъ Василій. Къ тому же XII вѣку относится разсѣяніе ереси по другимъ славянскимъ землямъ: въ Сербіи и Босніи; въ XIII в. въ Далмаціи и Славоніи. Еще позже она появляется на Аѳонѣ; есть основаніе заподозрить въ дитеизмѣ, недалекомъ отъ богомильскаго, толкъ *ἡσυχασταί* или *ἡσυχάζοντες* (XIV в.) съ его ученіемъ о несозданномъ свѣтѣ, возсіявшемъ на Ѳаворѣ, и пріемами чисто буддистской созерцательности, давшими поводъ монаху Варлааму назвать его послѣдователей *ὀμφαλόψυχοι*. Изъ славянскихъ земель или съ Аѳона, этого разсадника православной образованности, болгарскіе сектаторы могли приходить и въ Россію, какъ приходили богомильскіе апокрифы и болгарскія басни. Предполагаютъ, что еретики Адріанъ и Димитръ, появившійся на Руси въ 1123 году, были изъ секты богомиловъ [2]); нельзя сказать, на

[1]) Для историческаго очерка ново-манихейскихъ ерсеей мы пользовались преимущественно слѣдующими книгами: Рачкаго, Bogomili a Patareni (напеч. въ Rad'ѣ jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, кн. VII, VIII и X; вышла отдѣльно въ 1870 г.); Петрановича, Bogomili, crkva bosanska i krstjani. U Zadru 1867; Hahn, Geschichte der neu-manichäischen Ketzer. Stuttgart 1845; Schmidt, Histoire de la secte des cathares ou Albigeois, 2-vv. Paris 1849. — Сл. также: Ersch und Gruber, Allgemeine Encyclop. 1-e Sect. 84 r Theil, § 105 и 119 (Hasemann'a); Осокина, Исторія Альбигойцевъ до кончины папы Иннокентія III-го. Казань 1869, глава вторая, стр. 110 — 268. — Объ итальянскихъ патаренахъ у Cantù, Gli Eretici d'Italia, vol. 1-o, discorsi IV e V.

[2]) Макарія, Исторія русск. церкви. II, 225; Разсужденіе о ересяхъ и расколахъ, стр. 37.

сколько она участвовала въ ереси новгородскихъ стригольниковъ, сложившейся, быть можетъ, подъ другими вліяніями, пошедшими съ запада; несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что черты богомильскихъ ученій и обрядности, встрѣчающіяся напр. въ нашей хлыстовщинѣ, ведутъ свое начало издавна, въ какое бы близкое къ намъ время ни относили обособленіе самого толка.

Таковы были пути на Востокъ. Одновременно они открылись и на Западъ, можетъ быть уже въ X и XI вѣкѣ. Здѣсь переходную почву представляла Италія, въ особенности долина Ломбардіи, откуда ересь проникала въ глубь страны и переходила далѣе за Альпы. Въ пору ея процвѣтанія въ Италіи, мы находимъ её въ Мантуѣ, Веронѣ, Тревизо, Бергамо, Миланѣ, Пьяченцѣ, Феррарѣ, въ Болоньѣ, Флоренціи, Фаэнцѣ, Орвіето; во Франціи она сосредоточена по преимуществу въ южныхъ областяхъ, гдѣ дуалисты составляютъ главный оплотъ альбигойскаго движенія; но у нихъ были также общины въ Парижѣ, Орлеанѣ и Реймсѣ; въ Шампани, Бретани, въ городахъ Бельгіи и Нидерландовъ; въ Мецѣ, Страсбургѣ, Кельнѣ, Боннѣ, Трирѣ и Госларѣ. Изъ письма папы Иннокентія IV отъ 1244 г. видно, что они проникли въ Чехію; уже въ XII вѣкѣ Генрихъ II собиралъ въ Оксфордѣ соборъ на еретиковъ, успѣвшихъ осѣсться въ центрахъ Англіи— Лондонѣ и Йоркѣ. Съ другой стороны, когда по взятіи Константинополя Латинянами столица византійской имперіи и церкви перенесена была въ Никею, ересь показывается въ Малой Азіи.

Мы познакомились съ ея областью въ пору ея процвѣтанія: она обнимала широкую береговую полосу, начинавшуюся у малоазіатскаго берега и проходившую по южнымъ окраинамъ Европы до береговъ Англіи. На этомъ громадномъ пространствѣ еретики, называвшіе себя въ укоръ господствующей церкви по просту христіанами, добрыми христіанами (christiani, boni christiani, bos crestias, крьстияни, християни) или добрыми людьми (boni homines, bos hommes), получили отъ своихъ противниковъ разныя названія: въ Болгаріи ихъ звали Богомилами, Патаренами въ Италіи и восточныхъ областяхъ, стоявшихъ съ ней въ церковномъ единствѣ; въ Германіи и Франціи преимущественно Катарами. Ихъ звали также Манихеями, Павликіанами; были и другія клички болѣе частнаго и мѣстнаго характера. На-

званіе Катаровъ (отъ греч. Καϑαρός) и Болгаръ (Burgari, Bulgari, Bulgri, Bugares, Bugre, Bogri)—послѣднее исключительно во Франціи [1]) — продолжали указывать на Грецію и Болгарію. Какъ далеко ни подвигалась секта на Западъ, она постоянно хранила память о своемъ происхожденіи съ Востока: переводъ священнаго писанія, принятый еретиками, и нѣкоторыя отличія въ текстѣ молитвы Господней, служатъ яснымъ доказательствомъ, что въ томъ и другомъ случаѣ оригиналъ былъ греческій [2]). На болгарскую церковь западные еретики долгое время продолжаютъ смотрѣть, какъ на начальницу своего ученія, въ которой это ученіе всего чище сохранилось. Изъ такого признанія главенства католики заключали, что у еретиковъ есть свой таинственный, никому не вѣдомый папа. Всякое недоразумѣніе, всякій расколъ въ толкѣ, поднимавшійся на Востокѣ, отражался и въ средѣ западныхъ единовѣрцевъ. По такому дѣлу пріѣзжалъ во Францію эпископъ цареградскихъ богомиловъ Никита, наслѣдникъ замученнаго Василія: въ 1167 году онъ созвалъ близъ Тулузы, въ St. Felix de Caraman, соборъ французскихъ катаровъ. Нѣсколько позже является въ Ломбардіи, вызванный тѣмъ-же вопросомъ раскола, какой-то Petracus (Petrač?): онъ приходитъ изъ заморя, des parties d'outremer, вѣроятно изъ Болгаріи. Наконецъ, одна изъ главныхъ книгъ богомильскаго вѣроученія, такъ называемые Вопросы Іоанна Богослова, завѣдомо принесены были въ сѣверную Италію, къ еретикамъ Concorezzo, изъ Болгаріи, вѣроятно въ концѣ XII вѣка: «hoc est secretum hereticorum de Concorezio, portatum de Bulgaria Nazario suo episcopo, plenum erroribus».

Въ исторіи дуалистическихъ ученій славянскіе народы въ первый разъ, до появленія Гусса, вносятъ въ общеевропейскую

---

[1]) Помѣчаю на всякій случай, по указанію В. И. Ламанскаго, загадочныя для меня названія imperator de Bolgaria et episcopus de Bolgaria, въ разсказѣ о событіяхъ мѣстной исторіи Сіэны подъ 1363 годомъ. См. Pertz, Monum. XIX (Annales Senenses), стр. 233.

[2]) Schmidt, Hist. et doctrine de la secte des Cathares etc. II 274 идетъ далѣе: «comme nous croyons devoir placer l'origine de la secte dans les pays slaves, il se peut très bien que les versions italiennes et françaises aient été faites sur la version slave». Сл. Рачкаго Op. cit., Rad X, стр. 234—5 и 241.

жизнь свой интеллектуальный вкладъ, оставившій прочные слѣды на всемъ развитіи средневѣковой культуры. На этотъ вкладъ слишкомъ мало обращали вниманія. Изучая XI—XIII вѣка, общественные вопросы, ими поставленные, ихъ религіозные идеалы и отраженіе тѣхъ и другихъ въ литературѣ, слишкомъ часто исходили изъ какихъ-то общихъ христіанскихъ принциповъ, которымъ жизнь должна была дать выраженіе, хотя въ дѣйствительности ничто имъ не отвѣчало; въ крайнемъ случаѣ останавливались на такихъ широкихъ дѣленіяхъ, какъ византійское православіе и романское католичество, чтобы изъ двойственности источниковъ объяснить отличія культурныхъ проявленій. Между тѣмъ помимо той и другой области, на которыя полюбовно подѣлили средневѣковую исторію, существовала еще третья область, вполнѣ самостоятельная, на сколько можно было подъ гнетомъ господствующихъ церквей; во всякомъ случаѣ уклонившаяся отъ ихъ вліянія и отъ всего, что можно-бы назвать каноническимъ христіанствомъ. Это была область народныхъ ересей, проникавшихъ въ Европу почти одновременно съ тѣмъ обратнымъ движеніемъ крестовыхъ походовъ, которое назначено было пересадить на востокъ чистыя сѣмена христіанскаго ученія. Между этими ересями богомильская и патарская занимала первое мѣсто. Мы видѣли, что она пустила корни въ самыхъ культурныхъ странахъ Европы: въ городахъ сѣверной Италіи и Лангедока ею заразилась буржуазія, она нашла себѣ приверженцевъ въ членахъ южнославянскихъ владѣтельныхъ домовъ, въ людяхъ науки; есть основаніе думать, что лжеученія, въ которыхъ обвиняли рыцарей храма, отличались сильнымъ богомильскимъ оттѣнкомъ, если не были на самомъ дѣлѣ богомильствомъ, вывезеннымъ съ востока. Но самую благодарную почву для распространенія ереси представлялъ народъ; самое имя tisserands, texerants (textores), какъ назывались катары въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Франціи, показываетъ популярность ихъ ученія, именно въ рабочемъ, крестьянскомъ классѣ. Причины понятны: народъ всего болѣе терпѣлъ отъ неурядицъ и произвола феодаловъ, отъ массы зла, которая обрушивалась на него, ни вѣсть откуда, въ видѣ голода, неурожаевъ и непріятельскихъ погромовъ. Онъ привыкъ къ этой случайности, фатализму, и заключалъ отсюда къ какому-то особому

принципу зла, самостоятельному, владѣющему міромъ. Дуалистическая доктрина объясняла ему въ образахъ, доступныхъ его фантазіи, происхожденіе зла на землѣ, тогда какъ богословы церкви ставили вопросъ слишкомъ отвлеченно, требуя извѣстнаго усилія мысли, чтобы помирить съ понятіемъ единаго бога, источника всякаго блага, понятіе зла, какъ чего-то подвластнаго ему. Той же фантазіи народа, еще неотвыкшаго отъ миѳической дѣятельности мысли, выражавшейся въ обрядахъ и повѣрьяхъ, дуалисты отвѣчали своей причудливой космогоніей, баснословными разсказами о началѣ міра, своей эсхатологіей. Оттого ихъ ученія скоро принимались нар домъ, переходили въ его пѣсни и сказки, какъ съ другой стороны нѣкоторыя подробности этихъ ученій могли опираться на живущее преданье. Въ демономаніи XV—XVI вѣковъ, въ заразительной быстротѣ, съ какой распространяется тогда во всѣхъ классахъ общества вѣра въ колдовство, въ какія-то таинственныя ночныя сходбища, на которыхъ посвященные будто-бы поклоняются злому духу — во всемъ этомъ выразился не только протестъ народнаго язычества противъ политической централизаціи церкви, но и протестъ, прошедшій сквозь призму дуалистической ереси, вѣровавшей въ самостоятельность злаго начала. Преслѣдуя демономанію, церковь встрѣчалась съ прежней вражьей силой, съ которой думала покончить два столѣтія тому назадъ: въ альбигойскихъ войнахъ, въ крестовыхъ походахъ противъ еретиковъ Босніи.

Въ народѣ, наконецъ, должно было явиться желаніе—освободиться отъ частицы того зла, которымъ такъ щедро одѣлили его средневѣковые порядки. И этому понятному желанію протеста богомилы подавали руку помощи со своей теоріей дуализма, водворявшей борьбу въ жизни. Эту борьбу добраго начала противъ злаго они сами выносили: ихъ также преслѣдовала господствующая церковь и союзныя съ ней власти; оттого они учили не покоряться властямъ, епископамъ, священникамъ, а только Богу, которому противны служащіе господамъ или работающіе на нихъ. Это демократическое ученіе еще болѣе связывало ихъ съ народомъ.

Главное основаніе этого ученія, безъ различія крайнихъ и умѣренныхъ толковъ, состоитъ въ признаніи двухъ космическихъ

началъ, двухъ божествъ, добраго и злаго, свѣтлаго и темнаго (Satanaël). Первый — творецъ невидимаго, духовнаго міра, второй—всего видимаго, плотскаго, осязательнаго: земли съ ея растеніями, неба съ свѣтилами, человѣческой плоти. Онъ—царь видимаго міра, властелинъ природы; до пришествія Спасителя онъ исключительно владѣлъ и человѣчествомъ; онъ тождественъ съ библейскимъ Богомъ, отчего богомилы не признавали Ветхій Завѣтъ. Оба начала представляются въ постоянной противоположности другъ съ другомъ, въ борьбѣ. Она ведется изъ за человѣка, въ которомъ оба начала подѣлились: душа принадлежитъ богу свѣта, но демонъ заключилъ ее въ тѣло, которое есть его произведеніе. Такимъ образомъ въ человѣческомъ микрокосмѣ повторяется тотъ-же дуализмъ, какъ противоположность духа и матеріи, и происходитъ таже борьба, потому что душа неустанно стремится превозмочь связывающія ея тѣлесныя узы, чтобы соединиться съ своимъ божественнымъ началомъ. Земное явленіе Спасителя богомилы толковали въ томъ смыслѣ, что онъ наставилъ людей, какъ совершить дѣло своего освобожденія. Эти наставленія сохранила въ чистотѣ одна богомильская церковь. Человѣка, не пожелавшаго вступить въ нее, ожидала впереди длинная лѣстница превращеній (метемпсихоза); его душа переходила изъ тѣла одного животнаго въ другое, пока очистившись покаяніемъ, снова не вселялась въ тѣло человѣка, болѣе открытаго богомильской проповѣди и строгому искусу, который она предлагала, какъ средство спасенія. Правила этой аскезы, напоминающей завѣты буддистовъ, опредѣлялись главнымъ образомъ ея цѣлью. Надо было покорить плоть, противодѣйствовать захватамъ матеріи и грѣшнымъ требованіямъ естества. Оттого отъ желавшихъ достигнуть высшаго совершенства требовалось безусловное воздержаніе отъ плотскаго общенія съ другимъ поломъ; они не могли ѣсть мяса, потому что оно было продуктомъ матеріи и грѣха; исключеніе составляли рыбы, по средневѣковому повѣрью рождавшіяся безъ плотскаго акта. Слѣдствіемъ этого завѣта было запрещеніе убивать какое-бы то ни было животное, кромѣ гадовъ, въ которыхъ селились демоны, порожденіе духа злобы; наконецъ, убивая животное, можно было помѣшать покаянію души, заключенной въ данный моментъ въ его тѣлѣ. Тѣмъ болѣе воспреща-

лось убійство человѣка, всякое насиліе, въ родѣ войны, даже оборонительной, преслѣдованія и т. п. Необходимо было отказаться отъ міра и его благъ, отъ людей, къ нему привязанныхъ, не принадлежащихъ къ сектѣ, съ которыми слѣдовало общаться только съ цѣлью ихъ обращенія. Смертнымъ грѣхомъ считалось отступничество отъ истины, стало быть ложь вообще и тѣмъ болѣе выходъ изъ секты, считавшейся исключительной хранительницей религіозной истины. Отсюда требованіе всегда говорить правду и безусловное запрещеніе клятвы и божбы, потому что она оставляетъ человѣка, какъ будто въ подозрѣніи лжи, пока онъ не подтвердитъ свои слова клятвенно. Все это такъ далеко выходило за нормальный уровень общественной нравственности, что у противниковъ ереси естественно явилось подозрѣніе: не служитъ ли эта видимая чистота только прикрытіемъ безнравственнаго содержанія, сохранявшагося въ тайнѣ, прятавшагося ночью? Еретики проповѣдывали безбрачіе—стало быть они удовлетворяли незаконнымъ путемъ естественныя требованія плоти; самостоятельность злаго начала, о которомъ проповѣдывала ересь, обратилась въ глазахъ ея противниковъ въ какой-то культъ демона. Отсюда поднимавшіяся противъ нея обвиненія въ ночныхъ сходкахъ, гдѣ будто-бы совершался свальный грѣхъ и приносилось поклоненіе творцу зла.

Религіозный дуализмъ, переносившійся такимъ образомъ на пониманіе жизни и человѣческихъ отношеній, не могъ не отразиться и на отношеніи къ религіознымъ преданіямъ христіанства. Отождествляя ветхозавѣтнаго Бога съ своимъ принципомъ зла, богомилы отвергали законъ, данный Моисею, отметая или допуская остальныя ветхозавѣтныя книги въ различной мѣрѣ, смотря по частнымъ измѣненіямъ ереси. Эвтимій Зигаденъ (Panopl. tit. XXIII, 2), нашъ главный источникъ для греческихъ богомиловъ, сообщаетъ, что они признавали только семь богодухновенныхъ книгъ (Псалтырь, Пророковъ, четыре Евангелія и остальныя новозавѣтныя писанія), толкуя въ свою пользу первый стихъ 9-й главы Притчъ: «Премудрость созда себѣ домъ и утверди столповъ седмь». Новый завѣтъ они принимали въ полномъ составѣ, но и къ тому и другому преданію относились съ своей дуалистической точки зрѣнія, не столько толкуя его, сколько стараясь истолковать имъ свой

догматъ, раскрывая въ матеріальныхъ фактахъ присущій имъ духовный смыслъ, который отвѣтилъ бы на требованія теоріи. Это вело къ самому широкому примѣненію аллегоріи, и далѣе къ искаженію священныхъ текстовъ въ цѣляхъ—открыть въ нихъ что-либо пригодное для еретическаго толка. Отсюда у всѣхъ дуалистовъ важная роль, какую играютъ апокрифы: ложныя или, какъ онѣ у насъ назывались въ переводѣ съ греческаго — отреченныя (ἀπόῤῥητα), сокровенныя (ἀπόκρυφα) книги, которыя, отправляясь отъ библейскихъ и евангельскихъ данныхъ, развивали ихъ своеобразными, сказочными мотивами, обличающими свое происхожденіе съ Востока, источника ереси. Эти книги назначены были объяснить полнѣе такія стороны новаго ученія, на которыя христіанскій канонъ отвѣчалъ лишь стороною и то путемъ насильственнаго истолкованія. Уже Мани былъ обвиняемъ въ пристрастіи къ бабьимъ сказкамъ, которыя онъ примѣшалъ къ переводу писаній Скиѳіана [1]); Присцилльянъ пользовался при объясненіи Новаго Завѣта апокрифами, въ родѣ записокъ апостольскихъ, гдѣ ученики Спасителя предлагаютъ ему рядъ вопросовъ. Но особенно значительное распространеніе получили отреченныя книги въ средѣ ново-манихейскихъ еретиковъ Востока и Запада. На главную изъ нихъ я уже имѣлъ случай указать: это такъ-называемый Secretum, принесенный къ итальянскимъ патарамъ изъ Болгаріи и вѣроятно переведенный съ греческаго [2]) на латинскій языкъ. Иначе онъ извѣстенъ подъ названіемъ: liber S. Ioannis или interrogationes S. Ioannis et responsiones Christi domini [3]). Содержаніе составляютъ вопросы ап. Іоанна, обращенные къ Спасителю о томъ, въ какой славѣ былъ сатана прежде своего паденія, какъ онъ палъ вслѣдствіе своей гордыни, какъ сотворилъ міръ и человѣка; вопросы касаются перваго грѣхопаденія, воцаренія сатаны на этомъ свѣтѣ: его царство продолжается семь вѣковъ и выразилось въ Ветхомъ Завѣтѣ; Энохъ, Моисей и Илья, названный Іоанномъ Крестителемъ — посланники

---

[1]) G. Flügel, Mani etc., стр. 15.

[2]) Или со славянскаго? Рачкій, X, 241.

[3]) Изд. Benoist, Hist. des Albigeois I, Preuves, стр. 283 и слѣд.; Thilo, Cod. apocr. Novi Testamenti I, 884 и слѣд.

Сатаны, и наоборотъ, Богородица названа ангеломъ. Подъ конецъ апокрифъ переходитъ къ послѣднимъ судьбамъ міра и говоритъ о страшномъ судѣ. На всѣ эти вопросы ученика, Спаситель отвѣчаетъ въ смыслѣ богомильскаго вѣроученія. Роль совопросника, данная ап. Іоанну, отвѣчала высокому уваженію, какимъ богомильская церковь окружала любимаго ученика Спасителя. Они считали его какимъ-то небеснымъ существомъ; его евангеліе, котораго мистическая созерцательность ихъ привлекала, самымъ чистымъ откровеніемъ о Богѣ и его Сынѣ. Отсюда особенно частое употребленіе евангелія отъ Іоанна въ богомильскомъ служебникѣ, въ ихъ таинствахъ и обрядахъ: на деревянномъ столѣ, накрытомъ бѣлою пеленою, который служилъ имъ жертвенникомъ, лежало его евангеліе, раскрытое на первой главѣ.

Іоаннова книга была, такимъ образомъ, краткимъ изложеніемъ богомильской космогоніи и эсхатологіи, въ катехизической формѣ; нѣчто въ родѣ еретическаго катихизиса [1]). Самое происхожденіе ея не принадлежитъ сектѣ: она только воспользовалась болѣе древнимъ апокрифомъ, начало котораго относятъ къ V — IX вв. [2]), такъ называемымъ отреченнымъ апокалипсисомъ Іоанна, греческій текстъ котораго издали Birch и Tischendorf [3]), а старо славянскій

[1]) Сл. статью о ложныхъ книгахъ въ погодинскомъ Номоканонѣ XIV в. (у Пыпина, Для объясненія статьи о ложныхъ книгахъ, въ Лѣтописи занятій археографической коммиссіи, 1861 г., стр. 26): «Того же (Іоанна Феолога) въпроси ко Господу: Слыши, праведный Іоанне. Еже есть баснемъ законъ.»

[2]) Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, 2-e Aufl. 1-e Lieferung, стр. 302—8.

[3]) Birch, Auctarium codicis apocryphi Fabricii. I, p. 243 - 260; Tischendorf, Apocalypses apocryphae, стр. 70—94: Ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου, τοῦ θεολόγου. Нач.: Μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρεγενόμην ἐγὼ Ἰωάννης μόνος ἐπὶ το ὄρος τὸ Θαβώρ.—Не знаемъ, въ какомъ отношеніи находится къ этому тексту редакція апокрифа въ одной венеціанской рукописи, на которую указываетъ Thilo, Codex apocryphus novi testamenti, стр. 885, прим.: «inter graecos codices mss., qui olim apud Nanios, Patricios Venetos, asservati et postea in Biblioth. S. Marci translati sunt, codex chartaceus sec. XVI num. CXXVIII continet narrationem apocrypham de interrogationibus s. Johannis et responsionibus Christi Domini, cujus initium: Προσελθὼν ὁ ἅγιος Ἰωάννης τῷ κυρίῳ εἶπων.

переводъ—Тихонравовъ [1]). Богомильская редакція Secretum лишь немного измѣнила въ формѣ подлинника, но она дала еретическій оттѣнокъ вопросамъ и отвѣтамъ, которые распространила и на космогонію, на исторію грѣхопаденія и искупленія, и лишь затѣмъ обращалась къ кончинѣ міра, тогда какъ греческій апокалипсисъ и вопросы, изданные Тихонравовымъ, ограничиваются одной эсхатологіей. Можно утверждать съ достаточной достовѣрностью, что подобная богомильская редакція извѣстна была и на славянскомъ югѣ, откуда распространилась и въ Россію. Я заключаю это не только изъ характера отреченныхъ статей, въ родѣ Бесѣды трехъ Святителей [2]), Свитка божественныхъ книгъ [3]) и т. п., но изъ нашего стиха о Глубинной Книгѣ, разборъ котораго приведетъ насъ къ убѣжденію, что въ основѣ его лежала именно такая редакція, вѣрнѣе сохранившая исконную форму іоанновыхъ вопросовъ, чѣмъ западный Liber Ioannis. Въ послѣднемъ апостолъ вопрошаетъ Спасителя, возлежа на персяхъ его; въ пер-

---

[1]) Тихонравовъ, Памятники отреченной литературы, II: Вопросы Іоанна Богослова Господу на горѣ Ѳаворской, по двумъ редакціямъ (стр. 174—92). Сл. ib. Вопросы Іоанна Богослова Авраамy о праведныхъ душахъ и Вопросы Іоанна Богослова Аврааму на Елеонской горѣ (стр. 193 — 212) Послѣдніе представляютъ въ напечатанныхъ русскихъ редакціяхъ какое-то смѣшеніе съ вопросами ап. Іоанна къ Господу. Въ началѣ апокрифа говорится, что Спаситель всходитъ съ учениками своими на гору Елеонскую (въ Вопросахъ Іоанна Спасителю — Ѳаворъ) «и рече имъ глаголя: азъ отхожю отъ васъ на небо и Адама возвожю съ собою и иже соуть съ нимъ. И глагола Аврачмоу: Авраме, тобѣ предаю души, разлочая на двое—едини на небо праведныя, а грѣшныя во адъ». Затѣмъ апостолъ Петръ (Іоаннъ?) обращается къ Господу съ вопросомъ: «когда боудетъ кончина и пришествіе твое на землю?» Господь отвѣчаетъ. Далѣе разсказъ обрывается безъ всякой причины, какъ видно изъ слѣдующихъ строкъ. «И вознесенъ бысть Іωаннъ Фелогъ къ Аврамоу на небо и въспроси Авраама». Слѣдуетъ рядъ вопросовъ и отвѣтовъ (Тихонр. ib., стр. 197—8 и 204—5).

[2]) Буслаевъ. Историч. Оч. II, стр. 15 и слѣд.; I, 498—500.

[3]) По ркпс. Григоровича у Буслаева ib. I, 615 — 18, и Щапова, Историч. очерки народнаго міросозерцанія и суевѣрія I, стр. 91. Сл. Пыпина и Спасовича, Обзоръ исторіи слав. литер. 70—72 и Описаніе книгъ и рукописей и т. д. Е. В. Барсова, стр. 22 (Слово о зачатіи неба и земли).

вой дѣйствіе должно было происходить на горѣ Ѳаворѣ, какъ въ славянскихъ вопросахъ и греческомъ апокалипсисѣ.

Къ богомильскимъ апокрифамъ относятъ также извѣстное сказаніе о крестномъ древѣ, имѣвшее большую популярность въ легендарной литературѣ среднихъ вѣковъ. Оно завѣдомо приписывается самому основателю ереси Іереміи-Богумилу: «о дрѣвѣ крѣстнѣмъ лгано, то Еремія попъ блъгарьскій сългалъ»; «о древѣ крестномъ Ереміи презвитера»; «въ лѣта благочьстиваго царя Петра въ земли блъгарстѣй бысть попъ именемъ Богумилъ... иже о крѣстѣ сице глаголетъ» [1]. Если эти дружныя свидѣтельства, по нашему мнѣнію, ничего не рѣшаютъ въ пользу авторства болгарскаго ересіарха, они во всякомъ случаѣ позволяютъ заключить о распространенности ложнаго сказанія въ средѣ толка. Въ самомъ дѣлѣ, оно принято было въ составъ богомильскаго катихизиса, liber Ioannis; апокрифическое евангеліе Никодима посвящаетъ ему XX-ю главу. Муссафія разсмотрѣлъ недавно въ особой монографіи [2]) европейскіе пересказы легенды о крестномъ древѣ, не обращая впрочемъ вниманія на то обстоятельство, что онъ имѣлъ дѣло, если не съ продуктомъ богомильскаго измышленія, то все же съ памятникомъ, признаннымъ ересью и переработаннымъ по ея мотивамъ. Въ исторіи распространенія легендарныхъ мотивовъ мы придаемъ этому обстоятельству особое значеніе.

Видѣніе Исайи (ὅρασις Ἠσαΐου, visio Isaiae; ἀναβατικὸν Ἠ., ascensio Is.) [3]) — апокрифъ, принятый между богомилами по свидѣтельству ихъ противниковъ, собственно не принадлежитъ измышленію секты. О немъ знаютъ уже Епифаній и Іеронимъ; его происхожденіе, стало быть, относится къ III вѣку [4]). Распространенный между египетскими гностиками и присцилльянистами Испаніи и Лузитаніи, онъ перешелъ отъ нихъ къ манихеямъ и пав-

[1]) Рачкій, X, 239; 246—8.

[2]) Mussafia, Sulla leggenda del legno della Croce, въ Sitzungsberichte der K. Akademie d. W., 1869 November (Wien, Gerold).

[3]) Рачкій. X, 241—4 и Migne, Dictionnaire des Apocryphes, I. pp. 647—703. См. тамъ же объ изданіяхъ.

[4]) Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes. 2-e Aufl. 1-e Lief. стр. 274—302.

ликіанамъ, и ново-манихейскія ереси приняли отъ нихъ старое наслѣдіе. Греческій текстъ апокрифа до сихъ поръ не найденъ; славянскій существуетъ въ рукописяхъ [1]); извѣстна только латинская редакція, въ старомъ переводѣ, очевидно сдѣланномъ въ Италіи, и эѳіопская, въ переводѣ Лауренса. Вообще, отношенія этой отреченной книги къ ея восточнымъ источникамъ довольно смутны, а изученіе ихъ могло бы бросить много свѣта на то странное общеніе религій, какимъ ознаменовалась духовная жизнь Востока въ первые вѣка христіанства; оно позволило бы намъ вѣрнѣе оцѣнить достоинство восточныхъ элементовъ, притекавшихъ къ намъ съ распространеніемъ ересей. Нѣсколько столѣтій спустя по возникновеніи разбираемаго апокрифа, явилась его передѣлка въ парсійскомъ смыслѣ, извѣстная Ardaî-vîrâf-nâmeh, гдѣ роль Исайи предоставлена Ardâi-Vîrâf'у, и видѣнія въ небѣ приспособлены къ понятіямъ парсійской космогоніи. Таково отношеніе между двумя легендами, принятое Spiegel'емъ и Haug'омъ [2]); но ничто не мѣшаетъ предположить въ болѣе раннюю пору обратное отношеніе, которое могло отразиться на иныхъ подробностяхъ видѣнія и облегчило его восточную передѣлку.

Вмѣстѣ съ Видѣніемъ Исайи богомилы могли заимствовать отъ гностиковъ и манихеевъ другіе апокрифы, обращавшіеся въ кругу этихъ сектъ, въ родѣ гностически-манихейскаго evangelium Thomae Israelitae, дѣяній апостольскихъ (*πράξεις τῶν ἀποστόλων*, *ἀποστόλων περίοδοι*, gesta или passiones apostolorum), авторомъ которыхъ считали манихейца Leucius'а (Seleucus у Фотія Bibl. cod. 114: *Λεύκιος Χαρῖνος*), гностическихъ *Παραδόσεις Ματθαίου*, *ἀναβατικὸν Παύλου* и т. п. Изъ числа апокрифовъ, приписанныхъ попу Іереміи, сказаніе о Христѣ, какъ его въ попы ставили — также гностически-манихейскаго происхожденія [3]). — Преимущество отдавалось, разумѣется, тѣмъ отреченнымъ сказаніямъ, которыя отвѣчали дуалистическимъ воззрѣніямъ ереси. Та-

---

[1]) Сколько намъ извѣстно, онъ долженъ войти въ составъ III-го тома Памятниковъ отреченной русской литературы, изд. Тихонравова.

[2]) Spiegel, Die traditionelle Literatur des Parsen. Wien 1860, pp. 20–128, и Haug, Ueber das Ardâi-Vîrâf-nâmeh, въ Sitzungsberichte d. k. baier. Akad. d. Wissensch. Jahrg. 1870, I, 3; и отдѣльно.

[3]) Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apocryphen, стр. 298.

кимъ представляется мнѣ, между прочимъ, Contradictio Salomonis, препирательство или борьба Соломона, сопоставленная мною съ нашимъ сказаніемъ о Соломонѣ и Китоврасѣ. Положительнаго свидѣтельства о принадлежности этого апокрифа богомильской сектѣ мы не имѣли; но съ одной стороны борьба Соломона съ демономъ, составляющая главное содержаніе легенды, даетъ вполнѣ соотвѣтствующее выраженіе дуалистическому представленію о враждѣ добраго и злаго принципа; оно даже выражено въ особомъ апологѣ о правдѣ и кривдѣ, вошедшемъ въ Соломоновскую легенду русскаго извода. Съ другой стороны замѣтимъ, что папа Геласій, запрещавшій на римскомъ соборѣ 496 г. Contradictio въ числѣ другихъ апокрифическихъ басенъ, издавалъ въ то же время постановленія противъ манихеевъ: онъ не только изгналъ ихъ изъ Рима, но и велѣлъ сжечь ихъ книги. Если, какъ мы думаемъ, въ англосаксонскомъ памятникѣ, извѣстномъ подъ названіемъ Salomon and Saturnus [1]), отличающемся весьма замѣтнымъ оттѣнкомъ дуализма, воспроизведены отрывки древней Contradictio, мы едва-ли ошибемся въ предположеніи, что ново-манихейская ересь заимствовала апокрифъ отъ родственныхъ ей старыхъ дуалистическихъ толковъ, манихеевъ или гностиковъ. Припомнимъ кстати, что, не принимая писаній Соломона въ свой канонъ, Богомилы тѣмъ не менѣе любили оправдывать его изреченіемъ притчей: премудрость созда себѣ храмъ и т. д., а сохранившіеся отрывки соломоновскаго апокрифа привязываются къ созданію Святая Святыхъ [2]).

Рядомъ съ отреченными писаніями, отвѣчавшими коренному ученію секты, принимались и другія, вовсе не дуалистическаго характера. Они служили объясненіемъ и дополненіемъ священныхъ

---

[1]) Kemble, Salomon and Saturnus. London, 1848.

[2]) Cahier пытался объяснить въ связи съ гностическо-богомильскими ученіями барельефъ съ славянскими надписями, изображающій Соломона и храмъ Софіи-Премудрости Божіей. См. Mélanges d'Archéologie etc. rédigés ou recueillis par Ch. Cahier et A. Martin, I-r v.: Monument slave religieux du moyen age. Подобное изображеніе, рѣзное на деревѣ, съ именемъ того же художника (попа Ананія), указано было мнѣ г. Прохоровымъ съ музеѣ древне-христіанскаго искусства при императорской академіи художествъ.

книгъ, признанныхъ богомилами, или отвѣчали цѣлямъ проповѣди, наставленія. Изъ рукописи еретика Хвала [1]) мы узнаемъ между прочимъ, что боснійскимъ патаренамъ извѣстны были рядомъ съ обьхожденьемъ Павла апостола (περίοδοι Παύλου)—Епипана епыскоупа коупранына о светыхь апостолыхь [2]) и др. апокрифы, составленные въ средѣ восточной церкви. Въ старо-провансальской литературѣ, развившейся на почвѣ катарскаго движенія, существовали переводы отреченнаго сказанія о крестномъ древѣ [3]) и никодимова евангелія [4]), куда вошла эпизодомъ предъидущая легенда, почему мы не прочь предположить, что и самое евангеліе обращалось въ еретическомъ кружкѣ. Наравнѣ съ этими произведеніями, изъ которыхъ по крайней мѣрѣ одно носитъ на себѣ очень опредѣленный отпечатокъ иновѣрія, ходило въ старыхъ провансальскихъ пересказахъ Евангеліе дѣтства Христова [5]) и Видѣніе ап. Павла [6]). Мы вообще склонны приписать вліянію богомиловъ большинство отреченныхъ книгъ, обращавшихся въ средніе вѣка, преимущественно переводныхъ [7]). Они были всѣхъ болѣе распространены и глубже другихъ повліяли на средневѣковое общество. Они были рьяные пропагандисты, проповѣдь вѣры была ихъ призваніемъ, требовалась самою сущностью ереси; мы видѣли, что даже схо-

---

[1]) Рачкій, X, 252; его же: Prilozi za povjest bosanskih Patarena, Starine. I, 101—140.

[2]) Въ Сборникѣ № 1457 (XVI в.) Софійской библіотеки, на л. 82 лиц. об. помѣщена статья: «ѡ апостолѣхъ, какъ крещени соуть. Сказуетъ оубо о семъ Блаженый Епѳаніе Кѵпрьскій.»

[3]) Fauriel, Hist. d. l. litt. provençale. I, 263.

[4]) Raynouard, Lex. rom I, 577 — 8, и Bartsch, Chrestom. provençale, 2-e ed., 371—6.

[5]) Raynouard ib., 579—80, и Bartsch ib., 377—382.

[6]) Fauriel, Hist. de la litt. provençale. I, 260—2.

[7]) Голубинскій (Очеркъ исторіи православныхъ церквей и т. д., стр. 165) приписываетъ имъ, между прочимъ, «Слово святыхъ апостолъ Петра и Андрея, Матѳея, Руфа и Александра» (Тихонр. Пам. II, 5—10), «Преніе Господне съ діаволомъ» (ib., стр. 282—288, и Пам. стар. русск. лит. III, 86—88) и, можетъ быть, апокрифическое посланіе ап. Павла къ Лаодикійцамъ.

диться съ мірскими людьми строгимъ богомиламъ позволено было лишь подъ условіемъ—обратить ихъ въ свою вѣру. Хорошо сознавая убѣдительную силу народнаго слова, они наперекоръ католикамъ твердили, что латинская молитва мірянамъ не помогаетъ, и потому въ своемъ богослуженіи употребляли св. писаніе въ переводѣ на народный языкъ, противъ чего католическая церковь всегда возставала. Вмѣстѣ съ каноническими книгами переводились и апокрифы, распространяясь въ массахъ благодаря своему фантастическому содержанію и тамъ же искажаясь подъ вліяніемъ правовѣрной среды, куда они заходили.—Средства, къ которымъ обыкновенно прибѣгали странствующіе проповѣдники богомиловъ, были самыя популярныя и разсчитаны на вѣрный успѣхъ: они дѣйствовали притчами, иносказаніями, апологами; ихъ пристрастіе къ подобной литературой формѣ оставило въ нашей древней литературѣ названіе болгарскихъ, т. е. богомильскихъ басенъ. О западныхъ катарахъ извѣстно, что они слагали еретическія пѣсни для распространенія ихъ въ народѣ, вѣроятно не столько наставительнаго содержанія, сколько легендарнаго, въ смыслѣ ереси; что-нибудь въ родѣ нашихъ духовныхъ стиховъ. Матеріалъ давало богатое содержаніе апокрифовъ и другія повѣсти, легко подававшіяся иновѣрческому толкованію; повѣсти, принесенныя сектою съ дальняго востока, съ которымъ связи должны были поддерживаться при дѣятельномъ посредничествѣ Болгаріи и Византіи. Райнеріо Саккони, производившій слѣдствіе надъ еретиками западной отрасли, сообщаетъ намъ въ этомъ отношеніи любопытныя свѣдѣнія [1]). Онъ говоритъ объ ихъ проповѣдникахъ,

---

[1]) Reinerii (Sachoni), ordinis praedicatorum, contra Waldenses haereticos liber, въ Bibliotheca maxima patrum, т. XXV (Lugduni, 1677), стр. 273: «Haeretici callide student, qualiter se ingerant familiaritati nobilium et magnorum. Et hoc faciunt hoc modo. Aliquas merces gratas, ut annulos et pepla Dominis et Dominabus exhibent ad emendum. Quibus venditis, si homines quaerant ab eo: habes plures ad emendum? respondet: habeo pretiosiores gemmas, quam sunt istae; has vobis darem, si faceretis me securum, quod non proderetis me clericis. Securitate itaque accepta dicit: habeo gemmam adeo fulgentem quod homo per eam cognoscit Deum; aliam (habeo) quae tantum rutilat, quod amorem Dei accendit in corde habentis eam; et sic de caeteris; gemmas dicit metaphorice» и т. д.

что они стараются войти въ пріязнь къ вельможамъ и знатнымъ дамамъ и, являясь къ нимъ подъ видомъ купцовъ, предлагаютъ имъ на продажу разныя драгоцѣнности, перстни и шелковыя ткани. Когда ихъ спрашиваютъ, нѣтъ ли у нихъ чего другаго, они отвѣчаютъ, что есть-де у нихъ товары болѣе цѣнные, которые они готовы уступить, если имъ напередъ обѣщаютъ, что не выдадутъ ихъ священникамъ. Заручившись обѣщаніемъ, проповѣдникъ продолжаетъ: «Есть у меня драгоцѣнный камень, столь свѣтлый, что человѣкъ сквозь него видитъ Бога; другой такой ясный, что онъ воспламеняетъ любовью къ Богу,» и т. д., называя особо каждый камень, затѣмъ переходя къ его аллегорическому толкованію, цитуя евангельскіе тексты и такимъ образомъ приготовляя почву для своей проповѣди.—Всякому этотъ наивный пріемъ напомнитъ извѣстное введеніе въ исторію Варлаама и Іосафата, гдѣ также мудрый пустынникъ Варлаамъ обращаетъ въ христіанство индѣйскаго царевича, явившись къ нему подъ видомъ купца, продающаго драгоцѣнный камень. Ему нѣтъ подобнаго, онъ даруетъ свѣтъ мудрости ослѣпленному въ сердцѣ своемъ, разрѣшаетъ уши глухимъ и языкъ нѣмымъ; даетъ здоровье больному, наставляетъ неразумнаго и прогоняетъ злыхъ духовъ. Видѣть его можетъ лишь человѣкъ, обладающій сильнымъ, здоровымъ зрѣніемъ и дѣвственнымъ тѣломъ. Все это должно быть понято иносказательно, и самый камень изображаетъ царство небесное. Либрехтъ доказалъ [1]), что оригиналъ этой исторіи, столь любимой въ средніе вѣка, былъ буддистскій, именно легендарное житіе Будды. И въ самомъ дѣлѣ: сказаніе о Іосафатѣ не только сохраняетъ его общія очертанія и весь характеръ, но и въ тѣхъ подробностяхъ, гдѣ удаляется отъ него, пользуется буддистскимъ матеріаломъ. Такъ въ вставныхъ апологахъ [2]) или въ той вступительной сценѣ, гдѣ Варлаамъ при-

---

[1]) Jahrbuch f. rom. u. engl. Lit. II, 314—34: Die Quellen des Barlaam und Josaphat. Сл. Des heiligen Johannes v. Damascus Barlaam u. Josaphat, въ переводѣ Либрехта (Münster 1847), стр. 30—33 и слѣд.

[2]) Такова между прочимъ притча «о земьствованнѣмъ царѣ», какъ она называется въ старо-славянскомъ переводѣ. Жители одного города имѣли обыкновеніе выбирать себѣ въ цари какого-нибудь чужеземца, который въ теченіи года пользовался царскою властью, но затѣмъ

ходитъ къ царевичу въ образѣ купца; въ одной буддійской легендѣ [1]) подобное разсказывается о какомъ то Ясодѣ (Іосафатѣ?); недостаетъ только драгоцѣннаго камня. —Пересказанная по гречески въ VII—VIII вв., легенда о Варлаамѣ и Іосафатѣ вскорѣ проникла въ народныя литературы Запада и славянства, и мы можемъ спросить себя: не были-ли ея распространителями богомильскіе проповѣдники? Буддійскія легенды могли быть имъ близко знакомы; да и типъ царевича Іосафата, достигающаго царства небеснаго аскезой и молитвой, слишкомъ близко отвѣчалъ ихъ идеалу религіознаго совершенства [2]). Интересно, что отдѣльныя притчи изъ повѣсти, часто встрѣчающіяся въ русскихъ рукописяхъ, выдаются намъ за болгарскія—общій эпитетъ богомильскихъ басенъ и апокрифовъ, приходившихъ къ намъ изъ Болгаріи. Такъ **притча о богатыхъ**, изъ **Болгарскихъ**

его отсылали на пустынный островъ, гдѣ онъ долженъ былъ вести бѣдственную жизнь. Такъ случалось со многими, кого ни выбирали на его мѣсто; только одинъ человѣкъ позаботился о своемъ будущемъ, заблаговременно отославъ на островъ рабовъ и богатства, такъ что, когда настало время изгнанія, онъ могъ жить спокойно и въ довольствѣ. Аллегорія ясна: городъ—это міръ, островъ—будущая жизнь, которую люди устраиваютъ себѣ такъ или иначе, смотря потому, отдаются ли они мірскимъ страстямъ или своею жизнью уготовляютъ себѣ путь въ царствіе небесное. Въ апокриѳическихъ дѣяніяхъ св. Ѳомы, въ которыя вошло такъ много индѣйскаго легендарнаго матеріала (сл. эпизоды о драконѣ—ракшасѣ и юношѣ, о демонѣ—ракшасѣ, любящемъ женщину), разсказывается, что апостолъ уготовилъ для царя Гундаѳора дворецъ въ небесахъ — милостынями и благотвореніемъ. Г. Минаевъ сообщаетъ намъ, что дворецъ (vimâna), созидающійся въ небѣ изъ добрыхъ дѣлъ,—представленіе совершенно буддійское.

[1]) Ioh. Minayeff, Buddhistische Fragmente (въ Mél. As., tirés du Bulletin de l'acad. d. sc. de St.-Petersbourg, tome VI, стр. 584, прим. 4).

[2]) H. Zotenberg и P. Meyer принимаютъ другую гипотезу относительно распространенія житія. См. Barlaam und Josaphat, französisches Gedicht des XIII Jahrhunderts von Guy de Cambrai (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart, t. LXXV. 1862). стр. 311—12.

книгъ [1]), притча объ единорогѣ «отъ болгарскихъ книгъ избранно» [2]). На васильевскихъ вратахъ новгородскаго Софійскаго собора, на которыхъ находится изображеніе изъ апокрифа о Соломонѣ и Китоврасѣ, помѣщена въ ряду другихъ священныхъ сюжетовъ и притча объ единорогѣ, давшая содержаніе одному рельефу на вратахъ пармскаго баптистерія (1196—1283 г.) [3]). Сказаніе о Варлаамѣ и Іосафатѣ относилось, стало быть, въ число апокрифовъ религіознаго характера, какъ съ другой стороны въ спискахъ отреченныхъ книгъ мы встрѣчаемъ повѣсть объ Акирѣ премудромъ [4]).

Можно бы написать очень интересную страницу литературной исторіи, если бы избрать сюжетомъ литературное вліяніе средневѣковыхъ ересей. Вопросъ о передачѣ повѣствовательныхъ мотивовъ съ Востока на Западъ, лишь недавно поставленный научнымъ образомъ, разрѣшался въ разныя стороны: теперь говорятъ о вліяніи арабовъ чрезъ Испанію, о монголахъ и посредствѣ славянскихъ земель, какъ въ былое время говорили о вліяніи крестовыхъ походовъ и разсказахъ паломниковъ. При этомъ, по нашему мнѣнію, слишкомъ мало придавали значенія Византіи и ея культурной роли на рубежѣ Европы и Азіи, и не обращено должнаго вниманія на пропаганду дуалистическихъ ересей, приносившихъ съ Востока свое ученіе и въ оболочкѣ христіанско-библейскихъ именъ отголоски религіозныхъ легендъ Ирана и Индіи. Пропаганда эта тѣмъ важнѣе, что, выражаясь въ

---

[1]) Горскій и Невоструевъ, Описаніе, IV, стр. 58, № 230; Описаніе книгъ и рукописей, пожертвованныхъ въ Кіевскую Духовную Академію и т. д. Э. В. Барсовымъ (Кіевъ, 1868), стр. 9, № 95. — Ундольск., № 622, 1044, 1268, 1411.

[2]) Ркпс. Публ. Библ. XVII, 4°, 18, f° 305.

[3]) Piper, Evangelischer Kalender, Jahrb. f. 1866: Das menschliche Leben, die Weltalter und die dreifache Erscheinung Christi. Sculpturen am Baptisterium zu Parma. Пиперъ сравниваетъ это изображеніе съ одной миніатюрой углицкой псалтыри XV в. (по снимку у Буслаева. Истор. Оч. II, къ стр. 207), оригиналъ которой находитъ въ греческой псалтири 1066 г. изъ Студійскаго монастыря, нынѣ въ Британскомъ музеѣ.

[4]) Тихонравовъ. Памятн. I, стр. VIII.

цѣломъ рядѣ литературныхъ памятниковъ, преслѣдуя сознательныя цѣли, она была устойчивѣе, чѣмъ наприм. вліяніе монголовъ, по неволѣ ограниченное областью устнаго разсказа. Нѣсколько столѣтій массы городского и сельскаго населенія на югѣ и востокѣ Европы находились подъ вліяніемъ богомильской проповѣди; она оставила слѣдъ въ его сказкахъ, въ его космогоническихъ легендахъ, которыя трудно помирить съ миѳическими представленіями, завѣщанными его языческой стариною. Таковы повѣсти о Правдѣ и Кривдѣ, о неравномъ дѣлежѣ и т. п., ходящія въ народномъ пересказѣ и перешедшія въ сборники новеллъ; сказка о дикомъ человѣкѣ, котораго пастухъ поймалъ, опоивъ его виномъ, налитымъ въ молочные горшки, послѣ чего плѣнникъ научаетъ его разнымъ премудростямъ,—напоминаетъ извѣстный эпизодъ о Соломонѣ и Асмодеѣ. Если памятники старой провансальской поэзіи не сохранили почти ни одного указанія на ересь, когда-то процвѣтавшую въ ея области [1]), то это объясняется вполнѣ естественно. Прежде всего отъ всей этой литературы остались одни отрывки, многое было сознательно истреблено ревнителями по вѣрѣ, которымъ самый языкъ Прованса казался еретическимъ. Тѣмъ болѣе должно было погибнуть то, что̀ въ самомъ дѣлѣ такимъ и было. Что до извѣстныхъ намъ твореній трубадуровъ, то ихъ поэзія была искусственная, реторическая, поэзія общихъ мѣстъ даже въ тѣхъ случаяхъ, когда обращалась къ политической или религіозной сатирѣ. Въ этой преимущественно свѣтской поэзіи мы всего менѣе ожидаемъ встрѣтить выраженіе ученій, которыя не играли въ мелочной протестъ, а серьозно выдвигая впередъ новый принципъ религіи и дѣятельности, могли разработываться въ особомъ литературномъ кругѣ, о которомъ религіозное преслѣдованіе не оставило намъ и памяти.—Перейдемъ въ Италію: развитіе народной литературы въ XIII вѣкѣ, слишкомъ мало изученное по отношенію къ сѣвернымъ итальянскимъ окраинамъ [2]),

---

[1]) K. Witte, Dante-Forschungen, стр. 124 seqq., и письмо Барча, ib., стр. 132—3.

[2]) См. предисловіе Mussafia'и къ его Monumenti antichi di dialetti italiani, и Giusto Grion, Il Pozzo di S. Patrizio въ Il Propugnatore 1870 г., anno 3°, dispensa 1-a.

совпало въ послѣдней области съ обратнымъ движеніемъ французскихъ катаровъ, спасавшихся отъ альбигойскаго погрома. Подъ этимъ совокупнымъ вліяніемъ могли состояться тогда-же переводы любимыхъ у катаровъ легендъ, часто попадающіеся въ рукописяхъ: легенды о крестномъ древѣ [1]), Никодимово Евангеліе [2]), Павлово видѣніе [3]). Послѣднее, вмѣстѣ съ апокрифической книгой Исайи, переведенной на латинскій языкъ какимъ нибудь итальянцемъ (honorantia=onoranza), могло быть памятно Данте, когда онъ строилъ планъ своего ада и послѣдовательность небесъ. Въ XII-ой пѣснѣ Ада (Inferno XII, v. 31—45) онъ показываетъ знакомство съ Никодимовымъ евангеліемъ, точно также, какъ легенда о Крестномъ древѣ дала ему краски для извѣстнаго видѣнія въ XXXII-ой пѣснѣ Чистилища:

37. Io sentii mormorare a tutti: Adamo!
Poi cerchiaro una pianta dispogliata
Di fiori e d'altra fronda in ciascun ramo.
. . . .
43. Beato sei, grifon, che non discindi
Col becco d'esto legno dolce al gusto,
Posciachè mal si torce il ventre quindi.
Così d'intorno all'arbore robusto
Gridăron gli altri; e l'animal binato
Sì si conserva il seme d'ogni giusto,
E volto al temo ch'egli avea tirato,
Trasselo al piè della vedova frasca
E quel di lei a lei lasciò legato [4]).

Тоже самое явленіе должно было повторяться и въ тѣхъ славянскихъ земляхъ, куда проникала богомильская проповѣдь и, вмѣ-

[1]) Mussafia, Sulla leggenda del legno della Croce, и Alessandro d'Ancona, Leggenda di Adamo e d'Eva, въ Scelta di curiosità letterarie

[2]) Изд. въ Scelta di curiosità letterarie, disp. XII.

[3]) Villari, Antiche leggende e tradizioni che illustrano la Divina Commedia (1865), стр. 77—81.

[4]) Francesco da Buti въ комментаріи къ этимъ терцинамъ цитуетъ Historia scholastica Коместора. Сл. также Inferno IV, v. 52 и слѣд.; VIII, v. 125 и слѣд.

стѣ съ ней, отреченныя книги. Въ томъ и другомъ случаѣ результаты должны были оказаться одинаковы, потому что изъ литературы иновѣрческія легенды проходили въ народъ, фантастическому складу котораго онѣ отвѣчали, и далѣе продолжали дѣйствовать путемъ устнаго слова. Когда выдержки изъ отреченныхъ книгъ встрѣчаются уже въ Исповѣданіи Христіанской вѣры, будто бы представленномъ великому князю Владиміру, въ лѣтописи Нестора, въ такъ называемомъ Святославовомъ изборникѣ, въ Хожденіи Даніила Паломника, мы оймемъ, подъ какимъ вліяніемъ произошли космогоническія сказки въ духѣ богомильства, въ которыхъ сотвореніе міра приписывается совокупному творчеству Бога и дьявола. Такія сказки недавно были записаны въ Болгаріи и въ Россіи [1]). Мы поймемъ также, какимъ путемъ проходила въ нашъ былевой эпосъ значительная часть мотивовъ и даже именъ, первоначально чуждыхъ ему: въ родѣ рѣкъ Сафата и Израя, съ библейскимъ колоритомъ названій, и Амелфы Тимоѳѣевны, передѣланной изъ Амемефріи, Амемфріи (Амемфія, Мемфія) апокрифическихъ завѣтовъ XII патріарховъ [2]). Необходимо предположить очень долгое и невозбранное обращеніе въ средѣ русскаго народа ложныхъ сказаній и воззрѣній, чтобы объяснить себѣ богатство апокрифическаго, преимущественно богомильскаго матеріала, наполняющаго наши заговоры и суевѣрія, нравоучительные трактаты въ родѣ Слова о злыхъ женахъ и Сказанія о происхожденіи винокуренія [3]); наконецъ наши духовныя стихи. Извѣст-

[1]) Болгарская сказка «за створеніе-то на свѣтъ-тъ» напечатана въ болгарскомъ журналѣ, выходящемъ въ Бѣлградѣ: Опитъ трудъ, ч. I, 1868, кн. II, стр. 73 — 78 (приведена у Рачкаго, ib. X, стр. 252—54). См. русскую легенду у Буслаева, Истор. Очерки. I, 437—8 (изъ собранія Якушкина) и въ Лѣтописяхъ русск. лит., кн. II (1859), стр. 100; извѣстны также карпаторусская (Русск. Бесѣда 1857, IV), малорусская (Основа, 1861, іюнь, 59 — 60) и сербская редакціи. Костомаровъ слышалъ ту же сказку на Волховѣ. Сл. Аѳанасьева, Легенды, стр. 51 — 2 и 152 (съ ссылкой на Терещенко, Бытъ русск. нар. V, 44—5).

[2]) Лавровскій, Обозрѣніе ветхозавѣтныхъ апокрифовъ, Духовный Вѣстникъ 1864 (Харьковъ), стр. 356; Тихонравовъ, Пам. I, стр. 136 и 216 (въ завѣтѣ Іосифа).

[3]) Голубинскій, Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей и т. д. Москва. 1871, стр. 164.

ю, что одну изъ ихъ любимыхъ темъ составляетъ легенда о Варлаамѣ и Іосафатѣ, апологами которой охотно пользовались проповѣдники западныхъ катаровъ; но и старшій, основной стихъ нашихъ каликъ не только коренится въ представленіяхъ дуалистической ереси, но и опредѣляется составомъ ея главной, учительной книги, содержаніе которой онъ сохранилъ иногда вѣрнѣе дошедшихъ до насъ русскихъ текстовъ апокрифа. Я говорю о такъ называемой Глубинной (не голубиной) книгѣ. Источникомъ этого стиха не была Бесѣда трехъ святителей [1]), поздній апокрифъ, создавшійся, можетъ быть, по образцу Вопросовъ Іоанна; тѣмъ менѣе Повѣсть града Іерусалима, иначе Бесѣда Іерусалимская и т. п. [2]), которая, по нашему мнѣнію, не что иное, какъ видоизмѣненіе той же Глубинной книги, еще теперь сохранившееся въ формѣ духовнаго стиха и записанное старинными грамотѣями въ прозаическомъ пересказѣ рукописей. Источникъ Глубинной книги я нахожу въ апокрифическихъ «Вопросахъ Іоанна Богослова Господу на горѣ Ѳаворской», извѣстномъ Secretum западныхъ патаровъ. «Вопросы» начинаются такимъ образомъ [3]). «По вьзнесени господа нашего Исуса Христа, азъ (Іωаннъ), вышедшу ми на горѫ Фаворскѫ, на нейже показа намь Господь прѣчистое свою божьство, не могѫщиимь намь вьзирати, падохомь ниць на земли. И вышедшоу ми на мѣсто то, зрѣхь ωчима своима на небо и рѫцѣ свои вьздѣвь, молѣхсѧ Богоу и рѣхь: Господи, сподоби мѧ раба твоего быти и

[1]) Таково мнѣніе Буслаева, Истор. Очерки. II, стр. 15 и слѣд.; I, 498—500. Изд. по другимъ редакціямъ Тихонравовымъ, Памятники II, 429—438.

[2]) Нап. у Буслаева, Истор. Очерки. I, стр. 461 — 463 (сл. введеніе); у Костомарова, Пам. стар. русск. лит. II, стр. 307 — 308; отрывокъ въ Пѣсняхъ Рыбникова. III, 294.

[3]) Нап. по рукописи XIV-го вѣка И. И. Срезневскимъ, Древніе славянскіе памятники юсоваго письма. Спб. 1868, стр. 406—16: Сказаніе Іоанна Богослова; по болѣе позднимъ спискамъ у Тихонравова, Памятн. II, 174 — 181 и 182—192; къ послѣднему изданію относится все, поставленное въ скобкахъ. Я имѣлъ также подъ руками текстъ «Сказанія Іωанна Богословца ω пришествіи господни», списанный проф. Ягичемъ съ ркпс. В. С. Караджича, нынѣ въ королевской публичной библіотекѣ въ Берлинѣ (ms. slav. Wuk. 48). Ркпс. принадлежитъ XIV-му вѣку.

услыши гласъ мой и научи мѧ ѡ пришествіи твоемъ; егда хощеши прити на землѧ, что хощеть быти слъньце и луна и звѣзды?... (Открый ми), вѣдѣ бо, яко послушаеши мене раба твоего». И створихъ 7 дни молѧсѧ, и по семь вьсхыти мѧ ѡблакъ свѣтелъ и постави мѧ врьху горы прѣдъ лицемъ небесьнымъ. Слышахъ гласъ глаголѭщь ми: Вьзри рабе господьнь Іѡаннъ». И вьзрѣвъ и видѣхъ небо ѡтъврьсто и исхождаше изъ утре небесъ вьні ароматна и благожханіе, видѣнія свѣтлость многа зѣло, паче слъньца свѣтлѣе. И пакы слышахъ гласъ глаголѭщь ми: вьзри, праведны Іѡаннъ. Вьзрѣвъ ѡчима своима и видѣхъ книгы лежѧщѧ, равьны яко сь миръ (равно 7 горъ) тьлща ихъ, а долгота ихъ его же умъ чловѣку не смыслить, имѧща 7 печати. И рѣхъ: Господи, услыши гласъ раба твоего и ѡткрый ми, что есть писано въ книгахъ тѣхъ? И слышахъ гласъ, глаголѭщь ми: Слышы праведный Іѡаннъ: сиѧ книгы, ѧже видиши тоу, сѫть писана, яже на небеси и на земли и вь безднахъ, ѡ всѣкой вещи чловѣчьстѣй, (и всѧкому дыханію небесному и земному, правда и кривда) [1]). И рѣхъ: когда хотѧть быти, Господи, и что хотѧть принести врѣмена та? И слышахъ гласъ, глаголѭщь ми: Слыши, праведный Іѡаннъ и т. д. И пакы рѣхъ азъ Іѡаннъ: Господи, а потомъ что хощеши створити? И слышахъ гласъ, глаголѭщь ми и т. д. Вопросы и отвѣты, между І. Христомъ и ап. Іоанномъ, продолжаются въ этомъ родѣ до конца апокрифа, безъ всякаго отношенія къ таинственной книгѣ, помѣщенной въ началѣ видѣнія. Я уже имѣлъ случай указать, какъ представляются мнѣ отношенія этихъ Вопросовъ къ ихъ богомильской редакціи, къ сожалѣнію утраченной. Обратимся теперь къ стиху о Глубинной, или по народной передѣлкѣ, Голубиной (голубиная, лебединая) книгѣ [2]) Она выпадаетъ изъ тучи посреди поля Сарачинскаго «по стороны святаго града Іерусалима» на Ѳаворскую гору (№ 80), при царѣ Давидѣ, «при его сынѣ Соломонѣ» (№ 87). Сравните съ этимъ, что говорится далѣе о Ѳаворѣ: что она всѣмъ горамъ мати, потому что на ней

---

[1]) По другой редакціи см. у Тихонравова, ib., 183.

[2]) Я цитую по собранію Безсонова, Калѣки перехожіе, вып. 2-й, гдѣ Голубиная книга занимаетъ 77—91 №№.

преобразился Іисусъ Христосъ [1]) Книга эта зовется Евангельской, Божественной, Божіей (№ 87); писалъ ее самъ І. Христосъ (или Исай пророкъ Св. сп.), читалъ ее самъ Исай пророкъ (№ 80) (или Иванъ Богословъ Св. сп.), или «писалъ эту книгу Богословъ Иванъ, читалъ эту книгу Исай пророкъ» (№ 81): знаменательныя указанія на ап. Іоанна и на Исайю, апокрифическое видѣніе котораго чтилось богомилами; въ одной редакціи стиха онъ даже попадаетъ въ число «Царей набольшіихъ», съѣхавшихся къ Глубинной книгѣ: Исай царь (№ 81).—Величина книги представляется такой же необъятной, какъ и въ апокрифѣ, только выражена она болѣе реальными чертами: долины книга сороку (тридцати) сажонъ (локоть), въ ширину двадцати сажонъ (локоть), ее въ рукахъ не сдержать, на престолъ не взложить, читать ее не вычитать и т. д. [2]) Съѣзжалися, сходилися сорокъ царей со царевичамъ, сорокъ князей со князевичамъ; съ ними премудрый царь Давидъ Іессеевичь и его совопросникъ Волотъ (Волотоманъ, Волонтоманъ, Молотоминъ, Владиміръ) Волотовичъ. Говоритъ онъ царю Давиду Іессеевичу:

Ой ты гой еси, нашь премудрый царь,
Премудрый царь, Давидъ Ессеевичь!
Прочти, сударь, книгу Божію,
Объяви, сударь, дѣла Божіи,
Про наше житіе про свято-руское,
Про наше житіе свѣту вольнаго:
Отъ чего у насъ начался бѣлый вольный свѣтъ?
Отъ чего у насъ солнце красное?
Отъ чего у насъ младъ свѣтелъ мѣсяцъ? (№ 82)

И далѣе въ томъ же родѣ: откуда у насъ звѣзды, ночи, зори, вѣтры, дождикъ? Отчего у насъ умъ-разумъ, наши помыслы, міръ-народъ; отчего у насъ кости крѣпкія, отъ чего тѣлеса наши, отъ чего кровь-руда наша? Отъ космогоническаго міросозерцанія вопросы переходятъ потомъ въ область историческихъ, житейскихъ отношеній:

---

[1]) Такъ почти во всѣхъ редакціяхъ и въ Бесѣдѣ Іерусалимской (Пам. стар. русск. лит. II, 308).

[2]) Такъ, съ отличіями, почти во всѣхъ редакціяхъ стиха. См. водный стихъ у Безсонова, № 92.

Премудрый царь, Давыдъ Ессеевичь!
Скажи ты намъ, проповѣдай:
Который царь надъ царями царь?
Который городъ городамъ отецъ?
Коя церковь всѣмъ церквамъ мати?
Коя рѣка всѣмъ рѣкамъ мати:
Коя гора всѣмъ горамъ мати?
Кое древо всѣмъ древамъ мати? и т. д. (№ 82)

Давидъ не берется прочесть таинственной книги: читать ее некому (№ 76, 79):

Не могу я прочесть книгу Божію.
Ужь мнѣ честь книгу,—не прочесть Божью:
. . . .
Я по старой по своей по памяти
Разскажу вамъ, какъ по грамотѣ [1]).

И здѣсь, какъ въ апокрифѣ, книга забыта, дальнѣйшее чередованье вопросовъ и отвѣтовъ идетъ между Волотомъ, или Владиміромъ, и Давидомъ, который говоритъ отъ себя, по памяти. Содержаніе его отвѣтовъ обнаруживаетъ позднѣйшее наслоеніе православныхъ понятій на первоначальную еретическую основу; къ ней примѣшались, по естественному сродству, многія представленія языческой старины [2]); но какое бы мѣсто мы ни удѣляли этой примѣси, особенно въ космогонической части отвѣтовъ, въ нихъ то всего яснѣе видна апокрифическая канва, по которой народное суевѣріе выткало свое узорочье. На загадки, откуда у насъ солнце, мѣсяцъ, изъ чего созданы наше тѣло и кровь— пріучили отвѣчать апокрифы въ родѣ «Вопросовь, отъ скольнихъ частей созданъ былъ Адамъ» [3]), Бесѣды трехъ святителей [4]),

---

[1]) № 82; сл. №№ 78, 83, 86, 87, 88.

[2]) На этой точкѣ зрѣнія особенно настаиваетъ Буслаевъ: О народной поэзіи въ древней русской литературѣ (Истор. Оч. II, 17 и слѣд.); Миѳическія преданія о человѣкѣ и природѣ, сохранившіяся въ языкѣ и поэзіи (ib. I, 143 и слѣд.); Повѣсть о Горѣ-злочастіи (ib., 614 и слѣд.).

[3]) Тихонрав. Пам. II, 439—57; сл. Ягича, Prilozi k histor. knj., стр. 41 (Чтеніе отъ Адама).

[4]) Тихонрав. Пам. II, 433. Рум. ркпс. XV в., № 358.

и тому подобныя отреченныя статьи, нашедшія мѣсто въ отрывкахъ «Соломона и Сатурна» [1]), англосаксонской передѣлки Contradictio Solomonis, и въ «Свиткѣ божественныхъ книгъ», сохранившемъ полнѣе другихъ славянскихъ пересказовъ первоначальное богомильское содержаніе Іоанновой книги [2]). Другіе отвѣты Давида обличаютъ токай же апокрифическій источникъ и даже очень

[1]) У Kemble'я, Salomon and Saturnus, стр. 180 и прим. на стр. 194; отрывокъ вставленъ переписчикомъ въ рукопись X вѣка. См. Rituale ecclesiae dunelmensis, London 1839. Указанія на другія апокрифическія статьи того же характера собраны Я. Гриммомъ (D. Myth 531 и слѣд., 1218—19), R. Köhler'омъ (Germania, VII: Adams Erschaffung aus acht Theilen, стр. 350 — 4), Müllenhoff'омъ (Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII — XII Jahrh. Berlin 1864, стр. 342 — 6) и Diemer'омъ (Beiträge zur älteren deutschen Sprache und Literatur, VI Theil: Ezzo's Rede von dem rechten Anegenge. Wien 1867, стр. 30—1).—Французская редакція сказанія указываетъ, какъ на свой источникъ, на откровеніе Меѳодія — не Меѳодія Патарскаго, епископа Тира въ III-мъ вѣкѣ, а вѣроятно константинопольскаго патріарха того же имени, жившаго въ XIII столѣтіи (?), — замѣчаетъ Köhler по этому поводу, тогда какъ уже въ XI вѣкѣ апокрифическое слово Меѳодія патарскаго было извѣстно на Руси. — Whitley Stokes, издавшій въ своихъ Three irish Glossaries (London, 1862) древне-ирландскій текстъ этой статьи, пораженъ былъ ея талмудическимъ характеромъ, a Talmudic appearance. Ее во всякомъ случаѣ можно прослѣдить до индусскаго Yâjnavalkya и парсійскаго Бундехеша, такъ что и въ этой подробности христіанскій апокрифъ могъ испытать восточное вліяніе (см. Köhler, l. c., стр. 353 — 4), хотя самая статья о созданіи Адама изъ восьми частей была, вѣроятно, самостоятельнымъ распространеніемъ болѣе древняго, классическаго мотива о соотвѣтствіи нашего тѣлеснаго состава четыремъ стихіямъ. Такъ у Лактанція, Исидора Севильскаго, Гонорія изъ Autun, Lactant. divinarum instit. 2, 13: «Empedocles quattuor elementa constituit....., fortasse Trismegistum secutus, qui nostra corpora ex his quattuor elementis constituta esse dixit a Deo». — «Повелѣ (Христосъ)..... разнести кости адамле на четири стране, от них же бѣ стран взѣт на созданіе» (Ягичъ, Prilozi, стр. 34: O Adamovoj glavi). — Общій результатъ разбора источниковъ этой статьи тотъ, что они были литературные, и что нѣтъ нужды приводить ее въ непосредственную связь съ нѣмецкой миѳологіей, какъ дѣлалъ Гриммъ (см. Müllenhoff u. Scherer, Denkmäler, стр. 346), и съ какой бы то ни было миѳологіей вообще.

[2]) Буслаевъ. Истор. Оч. I, 615—18; Пыпинъ, Ложныя и отречен-

спеціальнаго характера. На вопросъ: какое древо всѣмъ древамъ мати? Давидъ объясняетъ, что кинарисъ:

На тѣмъ древѣ на кипарисѣ
Объявился намъ животворящій крестъ,
На тѣмъ на крестѣ на животворящемъ
Распятъ былъ самъ Исусъ Христосъ [1])

Другой пересказъ еще опредѣленнѣе:

А древо древамъ мати кипарисъ, Певга и Кидръ:
Потому что когда дѣлали церьковь Святая Святыхъ
И на тяблы то древо не годилось,
И лежало въ паперти церковной,
То оно и пригодилось самому Христу
На крестъ и распятіе [2]).

Объясненіе заимствовано изъ сказанія о крестномъ древѣ, еретическая редакція котораго издавна приписана была попу Богумилу и нашла себѣ мѣсто въ Іоанновой книгѣ западныхъ катаровъ. На этомъ сказаніи стоитъ остановиться: оно объяснитъ намъ, почему три дерева, которыя стихъ, вѣрный преданію, представляетъ себѣ однимъ, не годилось на тяблы. Райское дерево познанія выростало въ три ствола: одинъ стволъ Адамъ, другой Евва, а средній символъ самого Господа. Когда прародители согрѣшили, тогда Адамова часть пала въ рѣку Тигръ, часть Еввы вынесли изъ рая воды потопа, и когда сошли, оставили ее на морскомъ берегу, а господня часть осталась въ раю. Судьбы каждой ихъ нихъ различныя: когда Сиѳъ хочетъ помянуть отца своего Адама, ангелъ указываетъ ему на древо, упавшее въ Тигръ; Сиѳъ сожигаетъ его, творя тризну по отцѣ; оно будетъ горѣть тамъ до вѣка, говоритъ ему ангелъ. Впослѣдствіи, когда Лотъ согрѣшилъ и пришелъ къ Аврааму на покаяніе, тотъ, ужаснувшись его грѣховности, велитъ ему итти къ рѣкѣ и принести оттуда головню. Онъ посылаетъ его на вѣрную смерть, потому

ныя книги русской старины. Объясненія къ Пам. древн. русск. литературы (Русское Слово, 1862, № 2), статья 2-я, стр. 52—56.

[1]) № 82.

[2]) № 89. Сл. Бесѣду Іерусалимскую въ Пам. стар. русск. литер. II, 308.

что лютые звѣри стерегли огонь. Между тѣмъ Лотъ нашелъ ихъ спящими и принесъ требуемое. Подивился Авраамъ и даетъ Лоту другую задачу: пусть посадитъ головню на горнемъ мѣстѣ и поливаетъ ее водою—а вода была далеко. «Если головня дастъ ростки, тогда и грѣхъ съ тебя снимется», говоритъ онъ. И она дѣйствительно проросла, и изъ нея вышло прекрасное дерево.

Другую часть райскаго дерева, которую вынесъ изъ рая потопъ, находитъ Моисей въ пустынѣ. Онъ пришелъ съ израильтянами къ горькимъ водамъ; ихъ нельзя было пить, пока Моисей, по указанію ангела, не посадилъ въ нихъ найденный имъ стволъ, лежавшій вершиной внизъ. И изъ него также выросло высокое, чудное дерево.

Еще одна часть дерева оставалась въ раю. И вотъ когда Адамъ лежалъ въ тяжкой немощи, постоянно памятуя объ утраченномъ блаженствѣ и своемъ прегрѣшеніи, сынъ его Сиѳъ хочетъ утѣшить его въ горѣ: идетъ ко вратамъ Эдема, гдѣ архангелъ вручаетъ ему третью часть дерева. Адамъ тотчасъ же признаетъ его, свилъ изъ него себѣ вѣнокъ, въ которомъ его и погребли. Изъ этого вѣнка, обвившаго адамову голову, выросло третье дерево: оно было выше всѣхъ и развѣтвилось на три части.

Затѣмъ легенда переноситъ насъ уже ко временамъ Соломона, которому Господь далъ чудный перстень и съ нимъ—власть надъ демонами. Соломонъ строитъ Святая Святыхъ и ищетъ дерева, чтобы покрыть зданіе. Ему привозятъ послѣдовательно дерево, выросшее изъ головни и другое, насажденное Моисеемъ; но ни то, ни другое не пришлось къ постройкѣ, «на тяблы не годилось». Ихъ такъ и оставили, прислонивъ къ храму. Тогда царь обращается съ вопросомъ къ служебнымъ духамъ: не укажутъ ли они ему другаго подходящаго дерева. Знаемъ мы такое, отвѣчаютъ они оно стоитъ въ эдемѣ, великое и чудное, но намъ страшно о немъ говорить. Соломонъ принуждаетъ ихъ идти силою своего перстня, и они приносятъ ему дерево съ корнемъ, а съ корнемъ вырвали и Адамову голову. Примѣрили стволъ: пока на землѣ, онъ оказывался достаточной величины, а когда хотѣли его ладить въ постройку, всякій разъ мѣра была другая. И онъ оказался негоднымъ и по примѣру прежнихъ прислоненъ былъ къ храму.

Такъ въ славянскихъ сказаніяхъ о Крестѣ, содержаніе кото-

рыхъ передано въ предъидущемъ очеркѣ[1]). Роль, какую играютъ въ немъ демоны, обличаетъ полузабытую богомильскую редакцію.

---

[1]) Тихонравовъ, Памятн. отреч. русск. лит. I: Слово о древѣ крестномъ (по сербск. ркпс. XV в. проф. Григоровича, стр. 308—313. Сл. ibid., стр. 305—308, и Ягича, Prilozi k Hist. kn. nar. hrvatsk. i srbsk., стр. 28—34). Обязательности проф. Ягича я одолженъ знакомствомъ съ интересной редакціей сказанія о крестномъ древѣ, найденной имъ въ ркпс. В. С. Караджича (нынѣ въ королевской публичной библ. mss. slav., № 48), XIV вѣка. «Слово Похваление Моисеωво ω извытыи и дрѣва пеугы и кендрѣ и купарисѣ» помѣщено въ ней на лист. 78 a — 88 b. Легенда о древѣ начинается здѣсь съ Моисея. Онъ привелъ израильтянъ отъ Чермнаго моря въ Мерру, къ горькимъ водамъ; ангелъ указываетъ ему три дерева, которыя, по повелѣнію ангела, онъ сплелъ «яко плѣницу» и всадилъ при исходищи водъ; онѣ становятся сладкими. Слѣдуетъ пророчество: се образъ Св. Троицы; на этомъ древѣ будетъ распятъ І. Христосъ. Чудо съ змѣями въ пустыни и новое пророчество Моисея о древѣ — Эпизоды съ разбойниками: Аѳросіемъ (Аѳросить, Аѳросій) и Эсромомъ. Прошло много поколѣній; древо во все это время охраняли и блюли отъ чужихъ. Переходя къ царю Давиду, легенда разсказываетъ, какъ онъ впалъ въ лютую болѣзнь и ангелъ восхитилъ его душу въ небо и показалъ тамъ образъ церковный: «сице да будетъ домъ богови въ Іерусалимѣ». Давидъ завѣщаетъ Соломону создать храмъ Господу по подобію видѣннаго имъ; велитъ отрокамъ своимъ принесть каждому 100 свѣчъ, строитъ подобіе церкви и показываетъ Соломону: смотри, какъ сотворены стѣны, столпы и гряди, какой у нея верхъ и основаніе, каковы ея каморы и свершеніе.—Воцареніе Соломона; къ нему является ангелъ и вручаетъ перстень, «имѣѧ пісание страшное», которое, впрочемъ, онъ не истолковываетъ Соломону. Начинается постройка храма: одни трудятся надъ камнями, другіе надъ столбами, третьи жгутъ кирпичъ и т. д. Нѣкоторые люди, одержимые завистью, «зане отъ странь тѣхъ бѣхоу мерскыхъ», и не могли безъ злобы смотрѣть на чудеса, бываемыя отъ спасенаго древа, указываютъ на него Соломону, какъ на годное въ постройку. Онъ самъ отправляется посмотрѣть на него и велитъ срубить, не смотря на то, что пророкъ Есромъ умоляетъ его не дѣлать этого. Своимъ отрокамъ онъ даетъ приказъ, чтобы древо никакъ не лежало на земли, но да будетъ на обручахъ желѣзныхъ «прѣковано отъ конца до конца». «И бысть же тогда погнаніе ковачемъ и хытрымъ крьмчиямь на покованіе дрѣвоу спасеному». Работа трудная, «понеже бѣше убо мѣсто то люто зѣло» и дерева нельзя было ни повезти, ни понести на плечахъ, но «все влѣченіемь влѣщи». Въ этомъ прошло 7 лѣтъ, де-

Демоны доставляютъ Соломону дерево, на которомъ впослѣдствіи будетъ распятъ Христосъ—а извѣстно, что богомилы потому и не уважали крестъ, что считали его орудіемъ вражьей силы, измыслившей его для смерти Спасителя. Въ многочисленныхъ западныхъ легендахъ этого цикла этой подробности мы не встрѣтили; всѣ онѣ согласно говорятъ о трехъ крестныхъ древахъ: кедрѣ, кипарисѣ и соснѣ, вмѣсто которой является иной разъ пальма, или олива (елоя, т. е. олея въ русской легендѣ о древѣ спасенаго креста, приписанной Северіану, епископу Авасильскому);

рево доставили съ большимъ трудомъ, потому что еще не настало время осужденію. Какъ ни ладили его, оно въ постройку не годилось; его и оставили внѣ церкви, гдѣ оно пролежало много лѣтъ: «се же бысть чюднѣе, яко положено быти емоу на сѣдание многымь». Есромъ также приходитъ въ Іерусалимъ и въ теченіи 4 лѣтъ, до своей смерти, стрежетъ древо.—Окончивъ храмъ, Соломонъ искушаетъ Господа: придешь ли ты когда на землю, или я безъ ума трудился? «Тогда Соломоунь вьземь отъ дрѣва и отъ желѣза и отъ мѣди и отъ сребра и злата, и створи два грипсоса подобна херовимоу и серафимоу»; по его молитвѣ, на нихъ сошелъ духъ и они оживились. Царя это знаменіе успокоиваетъ.—По смерти Соломона царствуютъ Сенарионъ и Навданъ, 24 царя до Ирода. Въ это время одинъ мужъ, по имени Насонъ, приходитъ въ Іерусалимъ съ женою Нарою, помолиться въ дому божіемъ; Нара была беременна и родила сына, которому даетъ имя: Спутникъ. По близости храма Соломонъ построилъ домъ для странниковъ, и другой, въ которомъ жили люди, день и ночь сторожившіе древо; онъ и доселѣ зовется «разбоище»; кто бы ни вошелъ въ него, добрый онъ или злой, его начинали звать разбойникомъ. Умирая, Насонъ завѣщаетъ своему сыну, Спутнику, стеречь древо, на которомъ распятъ будетъ Христосъ, и когда придетъ онъ, самому съ нимъ распяться: такимъ образомъ ты освободишь весь родъ нашъ отъ муки вѣчныя —Въ заключеніе легенда разсказываетъ о какой-то женѣ, гонимой бѣсомъ (сл. Сивиллу тихонравовскаго текста. I, стр. 311), которая, сѣвъ на древѣ, начала прорицать (глаголати, яко на......). На этомъ обрывается текстъ, интересный для меня особенно по отрывочному указанію на таинственный перстень, который ангелъ вручилъ Соломону. Мотивъ остался не разработаннымъ; но перстень несомнѣнно стоялъ въ какомъ-нибудь отношеніи къ слѣдующей затѣмъ постройкѣ храма, какъ можно заключить изъ содержанія соломоновскаго апокрифа, которое я сообщаю далѣе.—Западныя редакціи апокрифа въ народныхъ пересказахъ см. у Муссафіи: Sulla leggenda del legno della Croce.

или о ели ($\pi\varepsilon\acute{\upsilon}\kappa\eta$=певга), пальмѣ и кипарисѣ, какъ нашъ духовный стихъ поминаетъ про кипарисъ, ель и кедръ. Онѣ представляютъ наконецъ особенности, еще незамѣченныя въ славяно-русскихъ крестныхъ сказаніяхъ, но несомнѣнно знакомыя нашей литературной старинѣ, на сколько позволено заключить изъ указаній нашихъ духовныхъ стиховъ и былинъ. Такъ напр. у Готфрида изъ Витербо, въ Legenda aurea и др., послѣднее изъ райскихъ деревьевъ найдено не въ Эдемѣ, а на Ливанѣ; оттого его могли назвать выросшимъ на Ливанѣ, ливанскимъ, $\lambda\iota\beta\alpha\nu\tilde{\iota}\tau\iota\varsigma$=леванитовымъ. Это и есть леванитовъ крестъ; по общему повѣрью, на этомъ именно деревѣ распяли Христа: и «распеше Христа на дрѣве, иже ѿтъ глави адамови израсте», что объясняетъ извѣстную символику распятія, у подножія котораго помѣщаютъ обыкновенно мертвую голову. Средневѣковая фантазія вносила такимъ образомъ въ исторію своеобразную идею единства, связывая повѣсть грѣхопаденія съ повѣстью искупленія, Эдемъ съ Голгоѳой, дѣлая изъ дерева, которое было поводомъ къ грѣху перваго человѣка, орудіе его спасенія. Глубинный стихъ, или лучше апокрифическій текстъ, легшій въ его основу, вводитъ въ эту связь новый моментъ, очевидно подъ вліяніемъ иновѣрныхъ представленій, которыя мы изучаемъ: образъ райскаго дерева, ставшаго крестомъ, онъ переноситъ съ Голгоѳы на Ѳаворъ: «на нее (иначе: на Сорочинскую гору, Безс. Кал. II, № 90) выпадаетъ Глубинная книга, «ко честной главѣ ко Адамовой», «у чуднаго креста леванитова»; въ былинахъ о смерти Василья Буслаева «пуста-голова, человѣчья кость», лежащая на Ѳаворъ-горѣ (или Сорочинской)—также Адамова голова, и весь разсказъ о смерти внушенъ заключеніемъ русскаго апокрифа о крестномъ древѣ, гдѣ говорится, что Соломонъ нашелъ Адамову голову, которую, по громадной величинѣ, отрокъ его принялъ за камень или пещеру. Василій Буслаевъ, встрѣтивъ на дорогѣ пустую голову, пнулъ ее прочь; она провѣщилась человѣчьимъ голосомъ и напророчила смерть, которую онъ и находитъ, скача вдоль черезъ высокій камень, очутившійся на мѣстѣ головы. (Рыбн. I, 60; II, 33; III, 40; Кир. вып. 5,4).

Всего характернѣе это смѣшеніе Голгоѳы съ Ѳаворомъ въ бѣлорусской редакціи стиха о Глубинной книгѣ: I. Христосъ не только преобразился на Ѳаворѣ, но и «на распятьи былъ»:

И тякла руда на коренійцу
Со яво руды кора выросла,
И брали кору по всимъ попамъ,
По всимъ попамъ но поповичамъ,
По всимъ царквамъ по царковачкамъ
(Вар. 233)

Это опять тотъ же символизмъ, привязавшійся къ легендѣ о крестномъ древѣ уже въ понятіяхъ Тертулліана (Carm. contra Marcion. l. II c. IV) и бл. Августина (serm. 71: de tempore): кровь Спасителя не только искупляла человѣчество, но и образно смывала грѣхъ прародителя, капая на его голову, которая представлялась лежащей у подножія креста. Остается непонятнымъ только загадочное растеніе, выростающее отъ божественной крови. Кора духовнаго стиха, очевидно испорчено, либо замѣнило какое нибудь другое названіе. Въ одной греческой легендѣ о нахожденіи честнаго Креста [1]) разсказывается, что на мѣстѣ, гдѣ Евреи умышленно закопали крестъ Спасителя, выросла трава, пахучая и врачующая: врачи зовутъ ее ὤκιμον а народъ βασιλικόν. Это ocimum basilicum, нашъ базиликъ, душки, малороссійскіе васильки, которые въ народной русской обрядности до сихъ поръ связаны съ культомъ креста: ихъ кладутъ въ церквахъ подъ распятіе, дѣлаютъ ихъ нихъ кропило, откуда, можетъ быть, и самое названіе кропила—василокъ. Ихъ въ самомъ дѣлѣ берутъ «по попамъ, по поповичамъ, по церквамъ по церковачкамъ». Это одинъ изъ хорошихъ обращиковъ того, какъ литературное содержаніе легенды можетъ не только переходить въ обрядъ, но и становиться неотъемлемою принадлежностью народно поэтическихъ воззрѣній. Другая сторона народнаго творчества раскрывается намъ въ судьбахъ леванитова креста: я говорю о томъ явленіи, что чѣмъ далѣе въ обращеніи, тѣмъ болѣе обезличивается первоначально конкретный образъ, изчезаетъ его историческое и мѣстное пріуроченіе, онъ становится общимъ мѣстомъ, изъ собственнаго имени нарицательнымъ. Въ Глубинной книгѣ, въ намекахъ былины о Васильѣ Буслаевѣ, отношенія леванитова креста къ Θа-

[1]) См. Jac. Gretseri etc. - Opera omnia. Ratisbonae 1734, t. II, стр. 430.

вору и крестной легендѣ еще ясны; въ отрывкахъ не то былины, не то духовнаго стиха, напечатанныхъ съ сборникѣ Кирши Данилова (стр. 387) «чуденъ крестъ Леванидовскій», является какъ нѣчто опредѣленное, рядомъ съ глубокими омутами днѣпровскими и высокими горами Сорочинскими. На Сорочинской же горѣ (т. е. Ѳаворѣ) находится онъ и въ былинѣ о Михайлѣ Потыкѣ (Рыбн. IV: № 12, стр, 61—62). Но уже въ стихѣ о сорока каликахъ (Безс. Кал. I № 4, стр. 14) онъ очутился подъ Кіевомъ, кругомъ него становятся калики; съ переходомъ его изъ духовныхъ стиховъ въ былины онъ показывается на всѣхъ богатырскихъ розстаняхъ (Рыбн. I стр. 47, 55; II, 39, 72, 185, 352 и др.); около него на Почай рѣкѣ стоятъ терема Чурилы Опленковича (ib. I № 45 стр. 266; III № 24 стр. 122). Самое значеніе эпитета до того забыто, что являются даже луга Леванидовы (Кир. вып. III стр. 34, 36, 37) и книга Леванидова (Рыбн. I № 29 стр. 174; сл. III № 37, стр. 222: евангеліе). Леванидовъ крестъ утратилъ всякое спеціальное значеніе и сталъ синонимомъ креста, распятія вообще. Такимъ является онъ напр. въ житіи Филиппа Ирапскаго. Разсказывается про святаго, что ѣхалъ онъ по рѣкѣ Выгѣ, и сойдя съ плота, «пошелъ въ гору, гдѣ ему ангелъ Господень исповѣдалъ и благовѣстилъ, къ Леванидову кресту надъ Лужаномъ озеромъ... И створилъ пришествіе къ кресту къ Леванидову, и нача ся Христу молити подъ крестомъ Леванидовымъ по благовѣствованію ангела Господня, и преклонь колѣни, и нача ся молити Христу» [1]). Разумѣется, вѣроятно, простое распятіе, можетъ быть съ адамовой головой у подножья, заимствованной изъ легенды о райскомъ древѣ.

Перейдемъ теперь къ слѣдующимъ вопросамъ и отвѣтамъ духовнаго стиха: они вводятъ насъ цѣликомъ въ областъ отреченной легенды о Соломонѣ.

Нѣкоторые изъ нихъ напр. о птицѣ Страѳилѣ и звѣрѣ Индрикѣ (инорогѣ), могутъ быть объяснены лишь впослѣдствіи, когда мы ближе познакомимся съ составомъ апокрифа. Пока обра-

---

[1]) Ключевскій, Древне-русскія житія святыхъ. Москва. 1871, стр. 74, прим. 2.

тися къ содержанію вѣщихъ сновъ, вставленныхъ въ большую часть редакцій Глубинной книги. Ихъ объясненіе мы найдемъ въ томъ же источникѣ.

1. Сонъ о правдѣ и кривдѣ.

Возговорилъ Володиміръ князь,
Володиміръ князь Володиміровичь:
Ой ты гой еси, премудрый царь,
Премудрый царь, Давыдъ Ессеевичь!
Мнѣ ночесь, сударь, мало спалось,
Мнѣ во снѣ много видѣлось:
Кабы съ той страны со восточной,
А съ другой страны съ полуденной,
Кабы два звѣря собиралися,
Кабы два лютые собѣгалися,
Промежду собой дрались билися,
Одинъ одного звѣрь одолѣть хочетъ.
Возговорилъ премудрый царь,
Премудрый царь Давыдъ Ессеевичь:
Это не два звѣря собиралися,
Не два лютые собѣгалися,
Это Кривда съ Правдой соходилася,
Промежду собой бились-дрались;
Кривда Правду одолѣть хочетъ;
Правда Кривду переспорила.
Правда пошла на небеса,
Къ самому Христу, Царю Небесному;
А Кривда пошла у насъ вся по всей землѣ,
По всей землѣ по Свѣтъ-Руской,
По всему народу христіанскому.
Отъ Кривды земля восколебалася [1]).

Въ иныхъ стихахъ звѣри являются бѣлымъ и сѣрымъ зайцемъ:

Кабы бѣлой заецъ, кабы сѣрой заецъ,
Кабы бѣлой заецъ одолѣть хочетъ [2])?

[1]) № 82, сл. 84, 86, 87.
[2]) № 76.

Какъ бы сѣрой бѣлаго приодолѣлъ:
Бѣлъ пошелъ во чисто поле,
А сѣръ пошелъ во темны лѣса [1]),

или вмѣсто ихъ выступаютъ два юноши [2]): толкованіе во всѣхъ случаяхъ одно и тоже; иногда аллегорическіе образы отсутствуютъ и во снѣ представляется

Будто Кривда съ Правдой побивалася,
Будто Кривда Правду одолѣть хочетъ [3])

Апологъ о Правдѣ и Кривдѣ встрѣтился намъ уже въ сказаніяхъ о Соломонѣ [4]) и мы не разъ указывали на его дуалистическій характеръ, на его связь съ иранскими представленіями о святости правды, удалившейся на небо въ образѣ птицы, когда Джемшидъ позволилъ себѣ ложное слово; наконецъ на появленіе его въ народныхъ легендахъ и новеллахъ, почерпавшихъ свои мотивы въ отреченной литературѣ. Грѣховная сила кривды остается царить на землѣ, которая по понятіямъ дуалистовъ находится подъ властью демона; Правда удалена па небо, въ духовное царство добраго бога. Позднѣе съ православной точки зрѣнія первоначально дуалистическій смыслъ аполога былъ понятъ иначе: вознесеніе правды не небо, «къ самому Христу, царю Небесному», представляется ея побѣдой; въ старинныхъ русскихъ изображеніяхъ Страшнаго Суда можно видѣть, какъ «Правда Кривду стрѣляетъ, и Кривда пала со страхомъ» [5]) Въ апологѣ соломоновской легенды такое толкованіе не замѣтно. Въ этомъ отношеніи интересно, что въ Бесѣдѣ трехъ святителей, составленной, какъ мы замѣтили, по образцу древнѣйшихъ Вопросовъ Іоанна, встрѣчается таже загадка въ формѣ, сохраненной Соломоновскимъ сказаніемъ: «Вопросъ: Что есть бѣлъ щитъ, а на бѣлѣ щитѣ заецъ бѣлъ: и прилетѣ сова и взя зайца, а сама ту сяде? Отвѣтъ: Бѣлъ щитъ есть свѣтъ, а заецъ правда, а сова кривда» [6]). Замѣтимъ

[1]) № 81; сл. № 80.
[2]) № 83.
[3]) № 78, сл. №№ 77 и 88.
[4]) См. стр. 91—92 и 162.
[5]) Буслаевъ. Истор. Оч. II, 151.
[6]) Ib., стр. 20 (1); въ текстахъ Бесѣды, изданныхъ Тихонравовымъ (Памятн. II, 429—438), этого эпизода нѣтъ.

наконецъ, что романъ о Мерлинѣ, въ основѣ котораго мы откроемъ апокрифическія данныя о Соломонѣ и Китоврасѣ, также начинается видѣніемъ о борьбѣ двухъ звѣрей: борятся красный и бѣлый драконы, какъ здѣсь бѣлый и сѣрый заяцъ; когда одинъ одолѣлъ другаго, также дается аллегорическое толкованіе, съ тою разницею, что Правда и Кривда замѣнены другими историческими мотивами, сообразно съ содержаніемъ самого романа.

2. Сонъ о дёревѣ [1]). Говоритъ царь Волонтоманъ (Владиміръ, Волотъ и т. д.) Давиду:

Мнѣ царю Волонтоману
Мало спалось, много во снѣ видѣлось;
Какъ въ моемъ ли было зеленомъ саду
Выростало деревцо сахарное,
Изъ далеча изъ чиста поля
Прилетала пташечка малешечка,
Садилась на деревцо сахарное,
Распущала перья до сырой земли:
Ужь ты можешь ли, царь, про то вѣдати?
. . . .
Имъ отвѣтъ держалъ премудрый царь:
— Какъ тебѣ царю Волонтоману
Мало спалось, грозно во снѣ видѣлось,
Въ твоемъ ли было зеленомъ саду
Выростало деревцо сахарное:
У твоей царицы благовѣрныя
Народится дочь Саламидія (Соломонида, Саламанида,
Саломонидія);
Изъ далеча изъ чиста поля
Прилетала пташечка малешечка,

---

[1]) Безсонова, Калѣки, вып. II, № 81; Варенцова. Дух. Ст., стр. 29; Рыбникова, Пѣсни. III, № 55, стр. 295, и № 54, стр. 294 (отрывокъ Повѣсти о святомъ градѣ Іерусалимѣ); Буслаевъ, Истор. Оч. I, стр. 461—63 (Повѣсть града Іерусалима), и Пам стар. русск. лит. II, стр. 307 — 8 (та же повѣсть по тому же списку). Я уже сказалъ въ текстѣ, что считаю такъ-называемую Іерусалимскую Бесѣду прозаическимъ пересказомъ и вмѣстѣ видоизмѣненіемъ стиха о Глубинной книгѣ.

*

Садилась на деревцо сахарное,
Распущала перья до сырой земли:
Какъ моя царица благовѣрная
Родитъ сына Саломона,
А этому сыну моему
На той дочери женату быть.

«Бесѣда Іерусалимская», хотя въ этомъ мѣстѣ перепутанная, дополняетъ это сновидѣніе [1]): древо кипарисъ серебреное кореніе— соборная и апостольская церковь Софіи Премудрости Божія; поверхъ того древа сидитъ птица кречетъ бѣлый—то у меня будетъ царь Соломонъ премудрый; а что на ногахъ у него колокольчикъ золотой, то у твоей царицы родится дочь Соломонида, а моему сыну Соломону у тебя на твоей дочери жениться и твоимъ царствомъ ему владѣть будетъ. Буслаевъ сравниваетъ содержаніе этого сна съ загадкой о деревѣ, которую въ русскихъ повѣстяхъ о дѣтствѣ Соломона задаетъ Давидъ своему пока неузнанному сыну [2]); имя Соломоніи относитъ насъ, съ другой стороны, къ тому же соломоновскому циклу: въ продолженіи тѣхъ же повѣстей, приводимомъ далѣе, такъ именно (Соломонида, Соломониха) зовется жена Соломона, которую похищаетъ его супротивникъ; она и тамъ названа дочерью Волотомана (ркп. Вотоломона). Волотъ, Волотомонъ=исполинъ, поставленъ народнымъ пересказомъ вмѣсто какого нибудь другаго имени, подобно тому какъ Кентавръ исказился въ Китовраса. Послѣ того, что мы сказали о происхожденіи послѣдняго, мы не можемъ согласиться съ мнѣніемъ г. Буслаева [3]), будто Волотъ и Китоврасъ герои какого-то народно эпическаго разсказа, чудовищные оборотни, «съ которыми вели борьбу какіе то свѣтлые боги или герои, впослѣдствіи переименованные въ Давида и Соломона». Мы считаемъ обратный переходъ единственно возможнымъ.

Мы ограничились, по необходимости, лишь краткимъ разборомъ стиха о Глубинной книгѣ; но и такое поверхностное знакомство съ его составомъ могло убѣдить насъ, что не только въ его со-

---

[1]) По возстановленію Буслаева. Истор. Оч. I, стр. 458—9.
[2]) См. выше стр. 59 и Буслаевъ ib.
[3]) Буслаевъ ib., 459.

держаніе вошло много богомильскихъ апокрифовъ (Іоаннова книга, Сказаніе о крестномъ древѣ, о Соломонѣ и Китоврасѣ, Видѣніе Исайи и т. п.), но что и весь замыселъ и расположеніе частей отразили на себѣ древнюю книгу Іоанна, столь любимую богомилами. Послѣ этого мы можемъ спросить себя, не были-ли еретическія глубинныя, т. е. сокровенныя, тайныя, отреченныя книги, въ чтеніи которыхъ духовенство обвиняло Авраамія Смоленскаго [1]), знаменитымъ апокрифомъ, извѣстнымъ у западныхъ катаровъ подъ названіемъ Secretum? Отреченная книга Глубина, цитуемая Пыпинымъ [2]), довольно близко отвѣчаетъ этому названію. Знакомство Авраамія съ матеріаломъ отреченныхъ сказаній обнаруживается пристрастіемъ его къ нѣкоторымъ иконописнымъ сюжетамъ, въ родѣ воздушныхъ мытарствъ, изображенія страшнаго суда и т. п. Такимъ образомъ, извѣстность на Руси богомильской Іоанновой книги пришлось-бы отнести къ довольно раннему времени, во всякомъ случаѣ ранѣе XIII вѣка, когда жилъ и дѣйствовалъ Авраамій (около 1220 г.). Надо только помнить промежутокъ пяти съ половиной столѣтій и видоизмѣняющее дѣйствіе народнаго пересказа, чтобы понять, какимъ образомъ Глубинная книга могла преобразиться въ нынѣшній народный стихъ. Къ сожалѣнію мы не можемъ прослѣдить съ достаточною достовѣрностью пути этого перехода; рядомъ съ вліяніемъ грамотѣевъ необходимо, кажется, допустить и болѣе живую устную передачу. Наши калики перехожіе, главные носители духовныхъ стиховъ, такъ странно напоминаютъ богомильскихъ странствующихъ проповѣдниковъ! Мы знаемъ, въ какомъ почетѣ былъ у послѣднихъ ап. Іоаннъ; калики ведутъ отъ него свое начало, со дня Вознесенія—что опять напоминаетъ первыя строки Вопросовъ Іоанна:

---

[1]) См. Житіе преподобнаго Авраамія Смоленскаго, написанное ученикомъ его Ефремомъ (между 1224—1237 годами), въ Православномъ Собесѣдникѣ за 1858 г. Ноябрь, стр. 372—3.

[2]) Отеч. Записки 1857, VII (Критика и библіографія, стр. 8). — Въ одномъ индексѣ XVII вѣка (ркпс. Софійской библ. № 1519) Глубина стоитъ въ числѣ книгъ, разрѣшенныхъ для чтенія, но рядомъ съ Гранографомъ и Родословіемъ, Бисеромъ, Криницей, Маргаритомъ, Жемчугомъ и Пчелой. Къ числу дозволенныхъ книгъ отнесены также «Варламъ Іасаѳъ» и «Даниилъ Странникъ.».

Какъ вознесся Христосъ на небеса,
Росплакалась нищая братья,
Росплакались бѣдные-убогіе, слѣпые и хромые:
Ужь ты истинный Христосъ, Царь Небесный!
Чѣмъ мы будемъ бѣдные питаться?
Чѣмъ мы будемъ бѣдные одѣваться, обуваться?

Христосъ сулитъ имъ золотую гору, медвяную рѣку, но Иванъ Богословъ уговариваетъ его не дѣлать этого: все это у нихъ—

Сильные богатые отнимутъ:
Ты дай имъ свое святое имя:
Тебя будутъ поминати,
Тебя будутъ величати,—
Будутъ они сыты да и пьяны,
Будутъ и обуты и одѣты [1]).

Какъ теперь, съ обращеніемъ нашихъ каликъ въ настоящихъ нищихъ [2]), сытые и пьяные понимаются въ реальномъ значеніи слова, такъ отвлеченно понимались они въ началѣ, что и теперь еще ясно изъ контекста стиха: дѣло идетъ о питаніи словомъ Божіимъ, именемъ Христовымъ. Заповѣди нашихъ каликъ:

А въ томъ-то вѣдь заповѣдь положена:
Кто украдетъ, или кто солжетъ,
Али кто пустится на женской блудъ и т. д. [3]),

отвѣчаютъ главнымъ завѣтамъ богомильскихъ «совершенныхъ» людей, съ содержаніемъ которыхъ мы уже познакомились. Этими тремя заповѣдями опредѣляются, по нашему мнѣнію, и темы старшихъ, основныхъ стиховъ: Іосифъ прекрасный былъ символомъ плотскаго воздержанія, Іосафъ—добровольнаго нищенства и т. д. Позднѣе къ нимъ присоединились другіе сюжеты легендарнаго характера, менѣе отвѣчавшіе основному направленію каличь-

[1]) Безсоновъ, Калѣки, вып. I, № 1. Сл. №№ 2 и 3 (сводн. стихъ).

[2]) По лѣтописцу Переяславля Суздальскаго (изд. князя Оболенскаго, стр. 34) во Владиміровомъ уставѣ калики перечисляются вмѣстѣ съ хромыми и слѣпыми, но отдѣльно отъ нихъ. Сл. Макарія, Исторія русск. церкви. I, прим. 236 (стр. 267—8).

[3]) Безсоновъ, ib. I, № 4.

яго стиха и болѣе складу народныхъ былинъ: такъ начали пѣть о Егоріи Храбромъ, о Ѳедорѣ Тиронѣ. Но мы еще не кончили сближенія: богомильскіе совершители, perfecti, отказывались отъ мірскихъ благъ, называя себя Христовыми убогими; ихъ жалкій видъ поражалъ современниковъ:

Est Patharistis
Visio tristis,
Vox lacrimosa.

Постоянный эпитетъ нашихъ каликъ: нищая братія, убогіе люди, бѣдные убогіе.—Калики странствуютъ вмѣстѣ, толпами; богомильскіе странники ходятъ всегда вдвоемъ, а иногда и болѣе: въ началѣ XII в., при епископѣ Василіи, богомильская церковь въ Константинополѣ считала двѣнадцать старшинъ, называвшихъ себя апостолами; объ австрійскихъ катарахъ начала XIV в. мы знаемъ, что у нихъ также было двѣнадцать апостоловъ, обходившихъ каждый годъ Германію, распространяя въ народѣ свою ересь; они избирали изъ себя двухъ старшихъ, наибольшихъ (duos seniores): разсказывали, что они разъ въ году бываютъ въ раю, гдѣ бесѣдуютъ съ Энохомъ и Ильей[1]). Это, вѣроятно, одна изъ обычныхъ богомильскихъ басенъ, которую я привожу въ связь

[1]) Рачкій, l. c., X, 186, прим. 5; Hahn, Geschichte d. neumanichäischen Ketzer, 405 — 6, прим. 5. Не стоитъ ли съ этимъ хожденіемъ еретическихъ проповѣдниковъ — распространеніе апокрифа, извѣстнаго у насъ подъ названіемъ «обиходи и ученія апостольскія» (Святосл. Сборн.), περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων (Anast.), τῶν ἀποστόλων περίοδοι, ἐν αἷς περιείχοντο Πράξεις Πέτρου, Ἰωάννου, Ἀνδρέου, Θωμᾶ, Παύλου (Phot. Bibl. cod. 114). Фотій приписываетъ составленіе этихъ обходовъ или дѣяній манихейцу Левкію Харину. Это интересно по отношенію къ глоссѣ, присоединяемой обыкновенно въ русскихъ индексахъ въ объясненіе «обходовъ апостольскихъ»: «что приходили (апостолы) ко граду, обрѣтоша человѣка орюща волы и просиша хлѣба, онъ же иде въ градъ хлѣба ради, апостолы же безъ него взоравше ниву и насѣявше, и пріиде съ хлѣбы и обрѣте пшеницу зрѣлу». Огреченная статья, отвѣчающая этой глоссѣ, напечатана въ собраніи Тихонравова (Пам. отреч. русск. лит. II, стр. 5—10) подъ заглавіемъ: Хожденіе апостоловъ Петра, Андрея, Матѳея, Руфа и Александра. Это — переводъ отрывка изъ Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Ἀνδρέου, напечатаннаго Тишендорфомъ въ приложеніи къ его Apocalypses apocryphae (Lipsiae 1866), стр. 161—167.

съ извѣстнымъ апокрифомъ «обиходовъ апостольскихъ». Можно предположить, что онъ распространялся по слѣдамъ ереси и главнымъ образомъ далъ сюжетъ многочисленнымъ народнымъ легендамъ о земномъ хожденіи Спасителя и его учениковъ [1]).—Наши калики, отправляясь въ путь, также выбираютъ изъ себя «большаго атамана» [2]), а каликъ, посѣтившихъ сидня Илью, одна редакція былины (Рыбн. III № 5) прямо называетъ Христомъ и двумя апостолами.—Еретическія пѣсни, приписываемыя западнымъ катарамъ, которымъ они научали даже дѣтей, напоминаютъ намъ стихи, полные отреченнаго содержанія. Сходство распространяется, наконецъ, и на внѣшній обликъ [3]): кожаной сумѣ, всегда висѣвшей черезъ плечо богомильскаго совершителя, съ евангеліемъ внутри — откуда пошло одно изъ названій секты: φουνδαῖται, φουνδαγιαγῖται (отъ funda=crumena, ventrale, torba) [4]), отвѣчаетъ извѣстная сумка нашихъ каликъ и книга, которую вынимаетъ изъ нея Касьянъ сынъ Михайловичь:

Втапоры молодой Касьянъ сынъ Михайловичь
Вынималъ изъ сумы книжку свою [5]).

Подъ вліяніемъ яркаго былиннаго стиля, не жалѣющаго красокъ, сумочки стали «рыта бархата» или «хущатой камки» [6]), точно также какъ аллегорическій камень вѣры, спасающій Іосафата царевича, обратился въ диковинный камень самосвѣтъ:

Оны день идутъ по красному по солнышку,
А въ ночь идутъ по самосвѣтному по камешку [7]).

---

[1]) Сл. Benfey, Pantschatantra. I, стр. 497.

[2]) Безсоновъ, ib., I, № 4.

[3]) О костюмѣ каликъ, кромѣ стиховъ и былинъ, указанныхъ ниже, смотри вообще былины о Михайлѣ Потыкѣ у Рыбникова, I, II и IV; объ Ильѣ, ib. I, № 17, III, №№ 7—9 и др.

[4]) Рачкій, VII, 106, прим.; Sophocles, Glossary of later und byzantine greek (London, Trübner, 1860): φοῦνδα, φοῦντα = funda, tassel; φουνδάτος, φουντάτος = tasselled, furnished with a tassel.

[5]) Безсоновъ, I, № 4; Кирша Даниловъ въ Пѣсн. Кирѣевскаго, вып. III, стр. 99.

[6]) Безсоновъ, ib., № 6.

[7]) Ib., № 4 (варіанты), и Рыбникова, Пѣсни I, № 40 и II, № 18. Сл. самосвѣтный камень въ приведенныхъ отрывкахъ повѣстей о Со-

Былинный эпосъ отразился также на богатырской силѣ каликъ, на ихъ зычномъ голосѣ, отъ котораго дрожитъ мать сыра-земля, съ деревъ вершины попадали. Они зовутся «дородными», «удалыми добрыми молодцами». Но это уже позднее перерожденіе, которое началось не позже XIV вѣка—если судить по договорной грамотѣ Михаила Тверскаго (1316 г.), гдѣ калика Юрій является въ числѣ тальщиковъ, т. е. заложниковъ, и по разсказу псковскаго лѣтописца подъ 1341 годомъ о томъ, какъ калика Карпъ Даниловичъ повелъ на нѣмцевъ молодыхъ псковичей. Въ XII в. въ запискахъ игумена Даніила (около 1114 г.) калики еще являются въ старомъ значеніи странниковъ, пришельцевъ [1]). Новгородскій архіепископъ Василій носилъ въ міру имя Григорія Калики, т. е. паломника: онъ, дѣйствитетьно, ходилъ въ Палестину, былъ на берегахъ Іордана, видѣлъ финиковыя пальмы, насажденныя Іисусомъ Христомъ, и врата Іерусалима, не разверзающіяся съ тѣхъ поръ, какъ затворилъ ихъ Спаситель. Ставъ архіепископомъ, онъ сохраняетъ тоже пристрастіе къ отреченнымъ легендамъ въ своемъ посланіи къ тверскому епископу Ѳедору «о земномъ раѣ» и въ апокрифическихъ изображеніяхъ на вратахъ Софійскаго собора; въ посланіи онъ приводитъ дословно первые стихи каличейскаго Адамова плача.—Духовные стихи отразили въ себѣ и это представленіе каликъ — странниками къ святымъ мѣстамъ; но это представленіе также позднѣйшее: первые калики приходили къ намъ съ византійско-болгарскаго юга, въ то время центра богомильской проповѣди. На это указываютъ не только шляпки земли греческой[2]), но и тотъ чудовищный

ломонѣ, въ ркпс. Александріи («камень свѣтелъ, яко солнце сіяетъ въ нощи», у Пыпина, Очеркъ, стр. 30) и сказкѣ объ Акирѣ («царь же Синографъ..... толко взялъ единъ драгой камень, ему же нѣсть цѣны: свѣтитъ во дни и въ нощи, аки свѣтъ». Памятн. стар. русск. лит. II, стр. 364).

[1]) Срезневскій, Русскіе калики древняго времени, въ Зап. Имп. Ак. Наукъ, т. I, кн. 2 (1862), стр. 187—8, съ ссылкой на Ц. Сл. С. Востокова, приводящаго подъ словомъ калика отрывокъ изъ одного списка Даніилова Хожденія (какого вѣка?): «И ту опочиваютъ калики». Въ изданіи Норова: Путешествіе игумена Даніила, стр. 15, этого разночтенія я не встрѣтилъ.

[2]) Рыбникова, Пѣсни. I, № 15, 36, 39; Безсоновъ, Калѣки. I, 5; Кирѣевск. Р. П. II, 72; IV, 19 и 23.

колпакъ-колоколъ на головѣ старчища-пилигримища (пилигримище)[1]), который мѣряется въ Новгородѣ съ Васильемъ Буслаевымъ и оживляетъ Михайла Потыка. И. И. Срезневскій[2]) сближалъ этотъ загадочный колоколъ съ cloca, каппой западныхъ пилигримовъ: «это-то слово cloca, въ передѣлкѣ на русскій ладъ, колоколъ, соотвѣтствующей чешской передѣлкѣ klakol, въ значеніи верхней неразрѣзной одежды, есть тотъ колоколъ, о которомъ говорятъ перескащики былины о Васильѣ Буслаевичѣ, какъ о колоколѣ звенящемъ. Употребленіе этого слова въ былинѣ, хотя и неправильное, доказываетъ, что когда-то оно было у насъ употребляемо и въ значеніи одежды. Вѣроятно, оно зашло и къ намъ, также какъ къ чехамъ, съ сѣвера, и, судя потому, что въ пересказахъ былины оторвано отъ своего настоящаго смысла, употребляемо было только въ древности и, можетъ быть, не долго»[3]). Сближеніе названія нашихъ каликъ съ калигами, сандаліями (caligae, calicae) западныхъ богомольцевъ[4]) должно вести къ тому же заключенію, что крута нашихъ древнихъ каликъ «была не чисто русская, а общая западно-европейская»[5]). Противъ этого можно замѣтить, что калига, калика, встрѣчающееся въ значеніи обуви уже у игумена Даніила[6]) и у него же въ смыслѣ странника, могло пройти къ намъ отъ латинскаго caliga при посредствѣ Византіи, гдѣ оно дало цѣлый рядъ словопроизведеній: *καλίγιον, καλίγιν, καλήγιον, καλήκιον, καλίκιος, καλλίγα, καλιγάτος*[7]). Что до каппы-колокола, то необходимо замѣтить, что она выродилась изъ древне-римскаго cucullus или cucullio, откуда пошло съ

---

[1]) Рыбникова, Пѣсни. I, №№ 38 (стр. 232 — 3), 55, 56 и 57; II, № 16 (стр. 76—7) и 17 (стр. 84—5); Калайдовича Др. Р. Ст. 80—1.

[2]) Срезневскій, Русскіе калики, стр. 202—205; его же: Крута Каличья (изъ IV т. Изв. Имп. Арх. Общ. за 1862 г., стр. 13—16).

[3]) Срезневскій, Русскіе калики, стр. 204.

[4]) Ib, стр. 201.

[5]) Срезневскій, Крута каличья, стр. 15.

[6]) «И повелѣ ми выступити изъ калигъ, и введе мя босого въ гробъ Господень». Норовъ, Путешествіе игумена Даніила, стр. 140. Сл. Даля, Толковый Словарь: кáлигвы, кáличи, калики.

[7]) См. у Sophocles, Glossary of later and byzantine greek. London, Trübner 1860.

одной стороны cucullum западныхъ монашествующихъ орденовъ [1]), съ другой — средне-греческое κουκούλιον, которое Анна Комнена считаетъ особымъ отличіемъ византійскихъ богомиловъ: κέκρυπται δὲ τὸ κακὸν ὑπὸ τὸν μανδύαν καὶ τὸ κουκούλιον [2]). Я полагаю, что это и есть колоколъ, иначе шляпка земли греческой или колпакъ нашихъ каликъ. Вмѣстѣ съ платьемъ византійскаго покроя и еретическими ученіями юга, они приносили съ собой память о путяхъ, которыми приходили въ Россію. На черномъ морѣ они могли слышать легенду о св. Климентѣ, какъ онъ былъ ввержень въ море съ якоремъ на шеѣ и какъ на томъ самомъ мѣстѣ посреди водъ чудеснымъ образомъ явилась его гробница. Эту легенду они внесли въ свой стихъ о Глубинной книгѣ, гдѣ Окіянъ — всѣмъ морямъ мати, потому что изъ него выходила церковь соборная, богомольная самого Климента, папы Римскаго:

Что во той во церкви во соборныя
Стоитъ гробница на воздухахъ бѣла каменна,
Въ той гробницѣ бѣлокаменной
Почиваютъ мощи па́па Римскаго
Папа римскаго, славѣ Клементьева [3]).

Внесеніе этой подробности, можетъ быть, позднее, и выходитъ изъ сферы богомильскаго міросозерцанія. Интересно, во всякомъ случаѣ, что въ недавно открытой базиликѣ св. Климента въ Римѣ недалеко отъ фрески, изображающей гробницу святаго, помѣщена другая, содержаніе которой заимствовано изъ житія Алексія Божія человѣка, столь популярнаго въ средѣ нашихъ духовныхъ пѣвцовъ [4]).

Я не отрицаю, чтобы рядомъ съ этими вліяніями, направленіе которыхъ я старался указать, не было и другихъ однородныхъ съ ними, приходившихъ къ намъ съ запада. Новгородъ из-

---

[1]) Weis, Kostümkunde. Geschichte der Tracht und des Geräthes im Mittelalter (Stuttg. 1864), стр. 699.

[2]) Alexiad., lib., XV ed. Paris, p. 486.

[3]) Безсоновъ, Калѣки, вып. 2-й, стр. 361 (сводный стихъ).

[4]) Виноградскій, Фрески подземной базилики св. Климента въ Римѣ (Сборникъ на 1866 г., изд. Обществомъ древне-русскаго искусства при Московскомъ публичномъ музеѣ).

давна съ нимъ связанъ. Старчище Пилигримище новгородскихъ былинъ не только непосредственно привязывается къ нѣмецкой формѣ pilgrim, но и напоминаеть своею богатырскою мощью и легкимъ наплывомъ комизма богатырскаго монаха Ильзана въ Rosengarten'ѣ, Guillaume d'Orange и Вальтера Аквитанскаго хроники новалезскаго монастыря. Сличите съ этимъ то обстоятельство, что когда смоленское духовенство обвиняло Авраамія въ еретичествѣ и колдовствѣ, между прочимъ въ чтеніи богомильской Глубинной книги, онъ нашелъ между монашествующими сочувствіе лишь въ одномъ человѣкѣ, «прозваніе котораго обличаетъ въ немъ западное происхожденіе, именно въ Лукѣ прусинѣ» [1]).

Какъ бы ни отнеслись къ нашей гипотезѣ, я полагаю, всякій согласится съ общимъ результатомъ, что переходъ апокрифическихъ сказаній въ пѣсенное сознаніе народа могъ совершится лишь въ такой полукнижной, полународной средѣ, какую въ наше время представляютъ калики перехожіе, распѣвающіе духовные стихи у церковныхъ дверей, на распутьяхъ. Только признавъ такое посредство, мы поймемъ, какимъ образомъ отреченная книга становилась легендой, сказкой, даже мѣстнымъ повѣрьемъ; какимъ образомъ апокрифъ Соломона, ходившій въ началѣ отдѣльной статьей прежде, чѣмъ въ XV вѣкѣ редакціи нашей Палеи приняли его въ свой составъ — могъ дать содержаніе стиху, принять форму былины и, съ другой стороны, перейти въ книжную повѣсть и народную сказку, съ отдѣлами которыхъ мы уже успѣли познакомиться. Тотъ же переходъ того же сказанія можно наблюдать и на Западѣ, гдѣ оно отразилось въ эпизодахъ рыцарскаго романа и новеллѣ, и даже произвело цѣлый народно-поэтическій циклъ, извѣстный подъ названіемъ Соломона и Морольфа. Рядомъ съ нимъ выработался еще особый пересказъ того же отреченнаго мотива, гдѣ самое имя Соломона замѣнено другимъ, а имя его противника сдѣлалось жертвой народныхъ предилекцій, почему связь всего сказанія съ нашимъ апокрифомъ и не могла быть понята. На эту связь мнѣ хочется указать теперь же, прежде чѣмъ перейти въ одной изъ слѣдующихъ главъ къ разбору самаго памятника. Я имѣю въ

[1]) Буслаевъ, Истор. Оч. II, 118.

виду легенду о **Мерлинѣ**, занимающую столь видное мѣсто въ романахъ Круглаго Стола.

Изученіе этихъ романовъ слишкомъ долго привыкли считать удѣломъ кельтологовъ, находившихъ въ нихъ, съ точки зрѣнія завзятаго патріотизма, народныя преданья и повѣрья кельтскаго племени, которому такимъ образомъ отдавалась въ средневѣковой романтикѣ первенствующая роль, не найденная имъ въ исторіи. Имена и лица, весь смыслъ событій и сказочные мотивы—все это въ романахъ круглаго стола было кельтское, такъ по крайней мѣрѣ толковалось, не безъ натяжекъ, не безъ насилованія хронологіи и естественныхъ требованій исторической критики. Современными представителями этого экзегетическаго направленія являются Hersart de la Villemarquè и San Marte, Skene и Glennie. Въ послѣднее время нѣсколько авторитетныхъ голосовъ высказалось противъ этой крайности: я укажу только на Zarncke, Holtzmann'a, Nash'a, Stephens'a, Wright'a, Arbois de Jubainville и др.; всего менѣе она находитъ сочувствія въ Англіи. Не смотря на это, кельтская гипотеза такъ прочно овладѣла научнымъ сознаніемъ, что къ ней и теперь продолжаютъ обращаться изслѣдователи разбираемаго нами романтическаго цикла (Либрехтъ, Holland, Rénan, Quinet, Henri Martin, M. Carriére и др.). Находя въ обработкахъ сказаніе о Гралѣ соединеннымъ съ сагой объ Артурѣ, Барчъ [1]) заключаетъ изъ этого къ ихъ кельтской основѣ; Paulin Paris продолжаетъ говорить по поводу пересказанныхъ имъ романовъ круглаго стола о бретанскихъ преданіяхъ и пѣсняхъ, lais, въ которыхъ французскіе труверы, будто бы, почерпнули содержаніе своихъ разсказовъ [2]); при другомъ случаѣ мы узнаёмъ о какой то особой традиціи галлобретонской церкви. [3]).

Мы удерживаемъ въ этомъ мнѣніи лишь общее указаніе на **религіозную, церковную традицію**. Относительно по крайней мѣрѣ одной вѣтви романовъ круглаго стола большинство из-

---

[1]) Въ предисловіи къ Parzival'ю Вольфрама von Eschenbach, 1-r Theil, стр. XXVI (Deutsche Classiker des Mittelalters, ed. Brockhaus, IX B).

[2]) Paulin Paris, Les romans de la table ronde, vv. 1 и 2 (сколько вышло), passim, въ особенности предисловіе къ 1-му тому (1868 г.).

[3]) Ib., 1-r vol., стр. 4.

слѣдователей согласно, что источника ея слѣдуетъ искать въ памятникѣ именно такого характера. Я говорю о романѣ святаго Граля, основанномъ, какъ извѣстно, на данныхъ Никодимова Евангелія, особенно его первой части. Тамъ разсказывается о послѣднихъ дняхъ земной жизни Спасителя, о его осужденіи евреями и крестной смерти; о томъ, какъ Іосифъ Аримаѳейскій снялъ его со креста и положилъ въ своемъ склепѣ святое тѣло, за что евреи заключили его въ темницу. Здѣсь, по воскресеніи, является ему Христосъ и освобождаетъ его.—Уже въ XII столѣтіи, если не ранѣе, набожная фантазія распространила этотъ апокрифическій мотивъ. По взятіи Цесареи крестоносцами (1101 г.) нашли сосудъ изъ цѣльнаго смарагда (генуэзское sacro catino); повѣрье отождествило его съ чашей тайной вечери; подъ впечатлѣніемъ этой вѣсти, сохраненной Вильгельмомъ Тирскимъ, могли разсказывать, что Іосифъ не былъ чудеснымъ образомъ выведенъ изъ темницы, а наоборотъ, оставался въ ней долгіе годы, поддерживаемый чудеснымъ даромъ явившагося ему Спасителя: той самой чашей, которая послужила ему въ послѣдней трапезѣ, въ которую Іосифъ собралъ капли божественной крови, вокругъ которой будутъ совершаться въ позднѣйшихъ романахъ безконечныя чудеса. Такъ измѣненная, легенда никодимова евангелія могла быть записана, существовать, какъ особый апокрифъ; на нее то ссылаются романисты, указывая, какъ на свой источникъ, на великую книгу Граля, Historia de Gradal, на тайны Граля, при чемъ для нашего вопроса все равно, пошло ли названіе отъ чаши=graal [1]), ставшей центромъ въ этомъ видоизмѣненіи отреченной повѣсти, или отъ того, что самая повѣсть

---

[1]) Прежнія объясненія, вродѣ того, что san greal=sang real и т. п., оставлены. См. Grässe, Die grossen Sagenkreise des Mittelalters, стр. 135—138; Joseph of Arimathie, otherwise called the Romance of the Seint Graal etc. ed. by. W. W. Skeat, 1871, изд. early english Text-Society, §§. 16 — 17 предисловія. Полагаютъ, что graal произошло отъ cratalis (у Гелинанда: gradalis), произведеннаго отъ средневѣк. латин. cratus=crater, чаша; провансальская форма grazal (каталон. gresal) подтверждаетъ эту этимологію- Въ послѣднее время G. Oppert предложилъ новое объясненіе загадочнаго слова: красный цвѣтъ чаши граля, его живительная и питательная сила—все

была внесена въ литургическую книгу, graduale, gradale=graal, graël [1]). Разумѣется. подобныя ссылки средневѣковыхъ авторовъ на какой нибудь таинственный источникъ, какую нибудь латинскую хронику, попавшую имъ въ руки, чаще всего не имѣютъ никакой исторической цѣнпости и лишь назначены возбудить интересъ читателя. Какъ бы то ни было, записанная или нѣтъ, легенда, надъ которой работали авторы романовъ о св. Гралѣ, была несомнѣнно апокрифическая и представляла нѣкоторыя своеобразныя черты, которыя и теперь можно возстановить изъ позднѣйшаго пересказа. Составителямъ ея было знакомо одно лишь евангеліе отъ Іоанна [2]). Извѣстно, что въ этомъ послѣднемъ ничего не говорится о тайной вечери, а только объ омовеніи ногъ; согласно съ этимъ въ легендѣ о Гралѣ, давшей сюжетъ роману Роберта de Boron объ Іосифѣ Аримаѳейскомъ, святой чашей названъ не сосудъ, послужившій установленію таинства евхаристіи, а тотъ, въ которомъ Спаситель омылъ руки по совершеніи трапезы. Источники Вольфрама von Eschenbach и Wartburgkrieg'а даже совсѣмъ не знаютъ о сосудѣ, граль является у нихъ чудодѣйственнымъ камнемъ; въ валлійской mabinogi, основанной на французскомъ источникѣ, онъ представляется блюдомъ, на которомъ лежитъ окровавленная голова. Чудное дѣйствіе граля на вѣрующихъ и избранныхъ, которыхъ онъ наполняетъ неизреченной сладостью, благоуханіемъ какихъ то невидимыхъ яствъ, также не имѣетъ ничего общаго съ строго христіанской догмой о таинствѣ причащенія и скорѣе относится къ разряду иновѣрныхъ представ-

это отождествляетъ его съ коралломъ, coral, къ которому будтобы приложена была этимологія отъ cor и alere, причемъ могло имѣться въ виду и названіе corral, curiale — дворъ капитула рыцарей Граля. Сл. G. Oppert, Der Presbyter Johannes, Berlin 1864: Ueber die Ursprünge der Parzival und Gralsage (сл. также изд. 2-е). Авторъ излагалъ недавно это мнѣніе въ засѣданіи лондонскаго филологическаго общества 17 марта 1871 г., причемъ президентъ общества, Гольдштюкеръ, поддерживалъ объясненіе, указавъ на древне-индусскія повѣрья о чудодѣйственной силѣ драгоцѣнныхъ камней. См. Athenaeum за 1871 г., и о гралѣ вообще статью San Marte: Graal, въ Ersch u. Gruber's Encyclop. I Sect. 77 Th.

1) P. Paris, Les romans de la Table ronde. I, стр. 378—80.

2) P. Paris, ib. I, 127, прим. 2.

леній. Необходимо предположить, что въ средѣ, гдѣ сложился нашъ апокрифическій разсказъ, евангеліе отъ Іоанна пользовалось особымъ уваженіемъ и евхаристія понималась не такъ, какъ учила господствующая церковь. Тотъ и другой признакъ представляются соединенными въ еретическомъ ученіи катаровъ, между которыми обращалось много апокрифовъ, въ числѣ другихъ, можетъ быть, и никодимово евангеліе. Вольфрамъ von Eschenbach, обработавшій въ своемъ Парцивалѣ одну вѣтвь сказаній о Гралѣ, прибавляетъ къ этому мѣстное указаніе: онъ называетъ своимъ источникомъ сказаніе провансальца Guiot (Kyot), будто бы нашедшаго въ Толедо еврейскую книгу о Гралѣ, написанную язычникомъ Flegetanis'омъ, изъ Соломонова рода. Подробности о Флегетанисѣ вѣроятно взяты Вольфрамомъ у Гіо, и принадлежатъ его измышленію; что до Гіо, то непровансальская форма имени заставляла до сихъ поръ предполагать въ этомъ мѣстѣ недосмотръ нѣмецкаго пересказщика: Гіо могъ быть только сѣвернымъ французомъ, его даже отождествляли съ Guiot de Provins, авторомъ извѣстной библіи (Bible Guiot), хотя кромѣ сходства имени ничто не вело къ такому сопоставленію. Барчъ снова возвращается къ показанію Вольфрама: имя Guiot могло принадлежать области смѣшанныхъ діалектовъ на границѣ сѣверной Франціи и провансальскаго юга; изъ нѣкоторыхъ мѣстъ у Вольфрама, гдѣ онъ прямо ссылается на Гіо, можно заключить, что Анжу было его родиной, или онъ тамъ часто вращался [1]). И съ этой стороны мы приходимъ къ мѣстностямъ, гдѣ изстари преобладалъ катарскій элементъ.

Торжественная обстановка Граля въ романахъ, принадлежащихъ къ этому циклу, раскрываетъ другія, болѣе спеціальныя отношенія того же характера. Чудеса Граля таковы, что все грѣшное человѣчество не въ состояніи сдвинуть его съ мѣста, тогда какъ его подниметъ нѣжная женская рука; онъ дается не физической силѣ, а сердечной чистотѣ. Святая чаша хранится въ храмѣ, построенномъ на подобіе Соломонова; тамъ стерегутъ ее король и рыцари Граля; они отказались отъ плотской любви и вся-

---

[1]) Bartsch, l. c., стр. XXVIII—IX; Simrock, Parzival und Titurel (3-e. Aufl.), стр. 790.

каго порока, принесли обѣты дѣвственности, вѣрности, смиренія; Граль даетъ имъ пищу, одежду и оружіе; кто посмотритъ на него, тотъ не умретъ въ теченіи недѣли; его постоянное созерцаніе давало вѣчную жизнь. Блюстители его составляли между собою родъ духовно-рыцарскаго братства; это обстоятельство, равно какъ названіе храмовниковъ (templeise у Вольфрама; норманд. форма была бы templois, отъ средневѣк. лат. templensis), которое носятъ защитники Граля, давно побудило изслѣдователей[1]) привести его легенду въ связь съ знаменитымъ орденомъ рыцарей храма (съ 1118 года). Ближе всего являлось предположеніе, что авторы романовъ о Гралѣ внесли въ нихъ многое изъ храмовнической символики, насколько она была имъ знакома. Но есть еще другая возможность объясненія, на которую я и указываю. Извѣстно, что дѣло, начатое противъ ордена Филиппомъ Красивымъ, открыло въ его средѣ несомнѣнное присутствіе еретическихъ ученій, hereses varios[2]), принесенныхъ съ востока. Разумѣется, далеко не все, раскрытое процессомъ, заслуживаетъ вѣроятія; но, если даже вычесть многое, внушенное страхомъ или непониманіемъ и клеветой, обвиненіе въ ереси останется во всей силѣ. Hammer[3]) сближалъ ее съ догмой гностиковъ и офитовъ; Mignard[4]) съ иновѣрными толками манихеевъ и катаровъ. Послѣднее меня особенно интересуетъ. Изученіе актовъ самого процесса, доступныхъ теперь въ изданіи Мишле, убѣждаетъ меня,

[1]) Между прочими: Fauriel, Hist. de la litterat. provençale, II 439 — 40; San Marte, Leben und Dichten Wolframs von Eschenbach, II. — Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung, I, 386; Ferdinand Wolf, въ письмѣ къ Holland'у, напечатанномъ въ книгѣ послѣдняго: Crestien von Troie, стр. 208 - 9, прим. 1-е; Moland, Origines litteraires de la France, стр. 71; Bartsch, l. c. и др.

[2]) Procès des templiers, publ. par Michelet, 2-vv., 1841—51, т. I-й, стр. 2.

[3]) Hammer, Mysterium Baphometis revelatum, въ Fundgruben des Orients VI (1819); его же: Die Schuld der Templer, въ Denkschriften der kais. Ak. d. Wiss., phil. hist. Cl. VI-r Band (1855, Wien).

[4]) Mignard, Suite de la monographie du coffret de M. le Duc de Blacas, ou preuves du manichéisme de l'ordre du temple. Paris, 1853. Мы, къ сожалѣнію, не могли достать этой брошюры и пользовались указаніями Hammer'a, Die Schuld etc. (особенно стр. 183).

что богомильскій элементъ былъ однимъ изъ существенныхъ въ ихъ ереси. Уже самое первое требованіе отъ всякаго поступавшаго въ орденъ, чтобы онъ наругался надъ распятіемъ, напоминаетъ богомиловъ, отметавшихъ крестъ, какъ орудіе демоновъ, измыслившихъ его для смерти Спасителя. Отрицанію богомилами таинства пресуществленія отвѣчалъ у храмовниковъ запретъ произносить при совершеніи евхаристіи слова: hoc est enim corpus meum [1]). Въ связи съ этимъ стоитъ особливое почитаніе, какимъ пользовался у тѣхъ и другихъ апостолъ Іоаннъ и его евангеліе: первыми словами его евангелія начиналась обѣдня храмовниковъ, отступавшая въ этомъ случаѣ отъ римско-католическаго обихода. Какъ при богомильскомъ consolamentum посвященному вручался символическій поясъ изъ льна или шерсти (filum, cordula), чтобъ носить его поверхъ рубашки или на голомъ тѣлѣ [2]), такъ у храмовниковъ постоянно поминается cordula или zona, de filo albo, съ тѣмъ же назначеніемъ: она была символомъ цѣломудрія, signum castitatis [3]). Цѣломудріе, безусловное воздержаніе отъ общенія съ другимъ поломъ, требовалось отъ храмовниковъ въ числѣ прочихъ обѣтовъ, совершенно въ духѣ богомильской аскезы. Это запрещеніе нетолько не исключало, но, понятое слишкомъ буквально, могло вызывать другія излишества, въ которыхъ не безъ основанія обвиняютъ рыцарей храма. Разумѣется, народное воображеніе и здѣсь постаралось сдѣлать картину какъ можно мрачнѣе. Знаменательно въ этомъ случаѣ, что однѣ и тѣже обвиненія падаютъ на катаровъ и на тампліеровъ: ихъ обвиняютъ въ тайномъ распутствѣ, въ ночныхъ сходбищахъ, гдѣ они будто бы покланяются демону, который являлся имъ въ образѣ кота [4]); извѣстно, что это даже дало поводъ къ средневѣковой этимологіи:

---

1) Procès. I, 299, 303; II, 122, 155.

2) Quoddam filum subtile lineum vel laneum pro habitu quem portat supra camisiam; cordulam cinctam ad carnem nudam subtus mammillas. См. Schmidt, Hist. et doctr. II, 127 (7).

3) Procès. I, 267, и passim. Не знаемъ, откуда взялъ Hammer (Die Schuld etc., 186), что поясы были «vermuthlich grün», когда въ процессѣ они de filo albo.

4) Procès. I, 91: Item quod adorabant quemdam catum, sibi in a congregatione apparentem quandoque; стр. 378 и passim.

Catari dicuntur a cato [1]). Болѣе распространено было другое повѣрье, что тампліеры на своихъ собраніяхъ покланяются демону въ образѣ идола Baphomet. Говорили, что онъ имѣлъ видъ человѣческой головы, которая изображается то краснаго цвѣта, то серебряная съ позолотой, съ однимъ, двумя и даже съ тремя лицами, съ серебряной или бѣлой бородой и въ баретѣ тампліера. Его чествовали какъ божество, какъ Спасителя; онъ могъ обогатить человѣка; отъ него орденъ получаетъ всѣ блага; его силой земля производитъ растенія и деревья даютъ цвѣтъ [2]). Устраните отсюда фактъ поклоненія, во всякомъ случаѣ сомнительный, и вы встрѣтитесь съ богомильскимъ ученіемъ о демонѣ, какъ властителѣ міра и подателѣ земныхъ благъ, скорѣе всего вспомните чудесные дары Граля, который въ позднѣйшемъ валлійскомъ mabinogi является блюдомъ съ лежащей на немъ головою. Симрокъ [3]) считаетъ такое представленіе Граля древнѣйшимъ и видитъ въ головѣ — голову Іоанна Крестителя, приводя все сказаніе въ связь съ ученіемъ Македоньянъ и іюдейской секты Мондеевъ или Іоанновыхъ христіанъ. Мы видимъ, наоборотъ, въ этой редакціи легенды позднѣйшее искаженіе мотива, совершившееся подъ вліяніемъ народнаго суевѣрія, которому давала пищу тайна, окружавшая ересь храмовниковъ. Оно-то смѣшало образы и дало смѣшенію демоническій колоритъ. Эта галлюцинація дѣйствуетъ заразительно и на самихъ подсудимыхъ: они сами начинаютъ убѣждаться въ дѣйствительности всего того, въ чемъ ихъ обвиняютъ. Одному изъ нихъ его наставникъ будто-бы объяснилъ, что это—голова одной изъ одиннадцати тысячъ дѣвъ; другому—

---

[1]) Schmidt, Hist. II, 151 (1); 277. — Подобное обвиненіе возводилось и на секту стедингововъ (волость Стедингъ въ Ольденбургѣ), какъ видно изъ буллы Григорія IX отъ 1233 г. Интересно, что бременская хроника называетъ демона, которому они покланялись, Асмодеемъ. Можно предположить, что ново-манихейская ересь проникла къ стедингамъ изъ сосѣднихъ Нидерландовъ; но вѣроятнѣе всего, что самая секта вымышлена, и готовое обвиненіе являлось страшнымъ орудіемъ въ рукахъ епископа противъ непослушныхъ прихожанъ. См. Roskoff, Geschichte des Teufels 1869, 1-r Band, стр. 328—33.

[2]) Procès. I, 92, 190—1, 399—400, 502; II, 193, 218, 240 и др.

[3]) Simrock, Parzival und Titurel (3-e Aufl.), стр. 776—7.

*

что св. Петра или Блазія[1]); но многіе усумнились, что она скрывала что-то недоброе[2]); одинъ показалъ, что самый видъ ея наводилъ на него ужасъ — такъ страшна была фигура демона, d'un maufé[3]). О ней сложилась одна изъ тѣхъ мрачныхъ легендъ, которыя, зарождаясь произвольно въ эпохи болѣзненнаго раздраженія мысли, выражаютъ не столько ея содержаніе, сколько общее настроеніе, какое-то необъяснимое чувство страха, овладѣвающее въ такія поры массами. Мы и принимаемъ ее именно въ этомъ смыслѣ. Легенда, которая разсказывалась на судѣ[4]), напоминаетъ завязкой разсказъ о Каллимахѣ, драматизированный Гросвитой. Какой-то Юліанъ, властитель Сидона, любилъ одну женщину; когда при жизни ему не удалось воспользоваться ея любовью, онъ проникъ къ ней въ гробницу, въ ночь послѣ ея смерти, и соединился съ нею. Невидимый голосъ велитъ ему снова придти на то же мѣсто, когда наступитъ пора рожденія: онъ найдетъ своего сына. Когда по прошествіи положеннаго времени онъ возвратился, онъ нашелъ при трупѣ человѣческую голову, и тотъ же голосъ сказалъ ему, чтобъ онъ берегъ ее, что отъ нея будетъ ему большое счастье. По другому сказанію онъ отрѣзалъ голову у мертвой: ее надо было держать закрытой, иначе, на что она ни взглянетъ, подвергнется разрушенію. Такъ разрушилъ онъ нѣсколько городовъ на Кипрѣ и уже отправлялся на кораблѣ, чтобы подвергнуть той же участи Царьградъ, какъ старую няньку одолѣло любопытство; она тайно достала ключъ отъ ящика, гдѣ лежала голова, и лишь только открыла ее, какъ поднялась страшная буря, потопившая корабль. Съ этихъ поръ въ той части моря рыбы не водятся[5]). О самомъ Юліанѣ разсказывалось потомъ, что онъ

[1]) Procès. I, 502; II, 218.

[2]) Ib. I, 193, 240.

[3]) Ib. I, 364.

[4]) Ib. I, 645—8; II, 140, 223—4; сл. 238.

[5]) Весь этотъ разсказъ извѣстенъ былъ уже въ XII—XIII в.; онъ находится у Walter'а Mapes, De Nugis Curialium Distinct. IV, cap. 12 (De sutore Constantinopolitano fantastico) и въ Otia imperialia Гервасія изъ Tilbury (II Decisio XII), пріуроченъ къ Константинополю или Кипру, какъ въ актахъ процесса, съ которыми сходится даже въ названіи того водоворота, куда попала заколдованная голова: «Et quia nomen erat virgini Satalia, vorago Sataliae nominatur et evi-

вступилъ въ орденъ храмовниковъ, пожертвовавъ въ него Сидонъ и всѣ свои имѣнія; что впослѣдствіи перешелъ къ госпитальерамъ и умеръ бѣднякомъ въ монастырѣ св. Михаила de Clusa, на островѣ противъ Бейрута. На Бейрутъ, Сирію, Сидонъ и Кипръ, на страны ultra mare, указываютъ почти всѣ свидѣтельства, собранныя на судѣ, какъ на области, гдѣ впервые возникли всѣ эти лжеученія. Слѣдующая легенда[1]) выражаетъ это довольно характерно, указывая вмѣстѣ съ тѣмъ на источники еретическаго дуализма, который противниковъ храма поражалъ исключительно одной стороною: признаніемъ демона. Это было давно и случилось по ту сторону моря, въ самомъ началѣ ордена: два всадника отправлялись въ битву, сидя на одномъ конѣ. Передній поручилъ себя I. Христу, чтобы онъ помогъ ему выйти невредимымъ; второй — и это былъ самъ дьяволъ — поручилъ себя тому, чья помощь сильнѣе. Онъ и остался невредимъ и началъ глумиться надъ раненымъ товарищемъ, зачѣмъ тотъ молился I. Христу: «еслибы ты захотѣлъ раздѣлить мою вѣру, сказалъ онъ ему, то нашъ орденъ сталъ бы богатъ и славенъ». Такъ совратилъ онъ его съ пути и началось лжеученіе въ орденѣ, особенно съ тѣхъ поръ, какъ какой-то магистръ тампліеровъ освобожденъ былъ султаномъ изъ плѣна подъ условіемъ—распространять ересь въ средѣ Храма. Свидѣтелю часто приходилось видѣть потомъ изображеніе двухъ бородатыхъ всадниковъ на одномъ конѣ—извѣстный гербъ ордена, который онъ толковалъ въ смыслѣ разсказанной дуалистической легенды.

Я возвращаюсь отъ нея къ сказанію о Гралѣ, слѣды котораго мы нашли у храмовниковъ, и замѣчу въ заключеніи, что за-

---

tatur ab omnibus, quod vulgo dicitur Goufvre de Satalie» (Gualt. Mapes); gulfus Sataliae у Гервасія. Сл. Procès. II, 238. Редакцію легенды, извлеченную нами изъ процесса, необходимо присоединить къ другимъ сближеніямъ Либрехта: Zu den Nugae Curialium des Gualterus Mapes (Germania. V, I, стр. 63), и его же: Des Gervasius von Tilbury Otia imperialia (стр. 11 и прим. 23).—Что до легенды о Каллимахѣ, обработанной Гросвитой, то она находится въ апокрифическихъ Дѣяніяхъ псевдо-Авдія (5, 4), основанныхъ, по мнѣнію Фабриція, на апостольскихъ дѣяніяхъ манихейца Leucius'a.

[1]) Procès. II, 195—6.

мокъ Граля, Mont Salvage (Munsalvaesche у Вольфрама), помѣщаемый романистами въ Испаніи, довольно близко отвѣчаетъ мѣстностямъ южной Франціи и сѣверной Испаніи, гдѣ орденъ владѣлъ большими угодьями: первый домъ храмовниковъ основанъ былъ въ Пиринеяхъ въ 1136 году графомъ Рожеромъ III de Foix.

Сближая легенду о Гралѣ съ явленіемъ храмовничества, я имѣлъ въ виду снова указать на отношенія, которыя теперь слишкомъ часто забываютъ. Я думалъ выяснить ихъ полнѣе, указавъ на ту общую почву, гдѣ эти отношенія должны были впервые завязаться: на еретическія ученія дуалистовъ, принявшія въ себя цѣлый рядъ отреченныхъ легендъ, вмѣстѣ съ которыми они могли проникнуть и въ орденъ храма [1]). На сколько древнимъ позволено предположить этотъ переходъ — сказать теперь невозможно. Свидѣтельства о ереси тампліеровъ относятся къ очень поздней порѣ, когда легенда о Гралѣ давно уже успѣла сложиться въ романѣ, такъ что трудно становится утверждать, опираясь на хронологію, зависимость послѣдняго явленія отъ предъидущаго. Какъ-бы то ни было, религіозный колоритъ легенды о Гралѣ едва-ли позволяетъ выводить ее прямо съ Востока, или изъ какого нибудь круга миѳическихъ, нехристіанскихъ представленій, забывая при этомъ спеціальный характеръ памятника. Какъ извѣстно, въ чудесномъ сосудѣ Граля иные усматривали нѣчто общее съ чаномъ кельтской Ceridwen или Koridwen, другіе приводили его въ прямую связь съ солнечнымъ столомъ эѳіоплянъ, или съ кубкомъ Джемшида и вообще иранскимъ эпосомъ [2]). Что

---

[1]) Признавая связь легенды о Гралѣ съ Храмовничествомъ, Henri Martin (Hist. de France. IV, 467 — 78) не хочетъ допустить, чтобъ у нихъ было что-нибудь общее съ великой сектой катаровъ или альбигойцевъ. Демонъ, которому они покланялись, говоритъ онъ, котораго считали подателемъ всѣхъ земныхъ благъ, не представляетъ ни одной родственной черты съ представленіемъ Христа въ богомильской ереси. Но этого сравненія и дѣлать не надо; демонъ тампліеровъ отвѣчаетъ ученію о зломъ началѣ у богомиловъ. Что до поклоненія, то оно относится къ тому же разряду народныхъ измышленій, какъ и то повѣрье, по которому катары чествовали духа злобы.

[2]) Таково мнѣніе Görres'а, Lohengrin, Einl. XXV и слѣд. и Oppert'а, Presbyter Johannes (1864, стр. 194—208), который не колеблясь выводитъ сказаніе о Гралѣ и Парсивалѣ — прямо изъ Персіи. Сл. ре-

въ немъ есть восточные мотивы. это вѣроятно; но несомнѣнно также, что христіанскій міръ познакомился съ ними въ передѣлкѣ апокрифа, развившагося подъ извѣстными иновѣрными вліяніями, сущность которыхъ мы и теперь еще можемъ опредѣлить. Дальнѣйшее развитіе легенды совершилось уже подъ вліяніемъ народнаго страха, увидѣвшаго окровавленную голову, вмѣсто апокрифической чаши; она подверглась впечатлѣнію господствующихъ миѳическихъ идей, почему такъ легко сблизить иную подробность ея настоящаго состава съ той или другой чертой мѣстной миѳологіи.

Такъ представляется мнѣ генезисъ сказанія, получившаго широкое развитіе въ романтической литературѣ среднихъ вѣковъ. Его составные элементы и историческія указанія, которыя я старался услѣдить, заставляютъ искать его начала на романскомъ югѣ, между сѣверной Испаніей и Луарой, гдѣ были соединены всѣ культурныя условія для его развитія. Съ половины XII в., когда семейныя отношенія Плантагенетовъ сблизили сѣверъ и югъ Франціи, оно переселилось на сѣверъ. Это была пора, когда подъ вліяніемъ крестовыхъ походовъ феодальный бытъ смягчился до своего высшаго выраженія въ рыцарствѣ, отвлеченному содержанію котораго не отвѣчали болѣе узко-національныя тенденціи карловингскаго романа. Оно требовало новаго идеальнаго выраженія; англо-нормандскіе труверы, эти записные популяризаторы всѣхъ возможныхъ романтическихъ мотивовъ, вторили этому требованію: они овладѣли нашимъ апокрифомъ, который ранѣе ихъ, въ живой народной передачѣ, могъ обставиться свѣтскими чертами; они привели его въ связь съ другими повѣстями такого же книжнаго характера, безпочвеннаго въ національномъ смыслѣ; на этотъ разъ мы склонны вѣрить ихъ постояннымъ напоминаніямъ, что источникомъ ихъ была латинская книга. Изъ такого матеріала сложился такъ называемый циклъ романовъ Круглаго Стола, отразившій на себѣ идеальныя побужденія рыцарства, отрѣшеннаго силою событій отъ той привязанности къ землѣ, въ которой почерпала силу прежняя феодальная исключительность.

цензію Либрехта въ Gött. G. A. О магическомъ сосудѣ друидовъ см. Maury, Les fées, p. 63.

Ранѣе всего сказаніе о Гралѣ было приведено въ связь съ цикломъ Артура и Мерлина, для объясненія котораго и потребовался весь этотъ эпизодъ объ источникахъ Граля. Здѣсь мы снова становимся лицомъ къ лицу съ кельтскимъ вопросомъ. На этотъ разъ кельтологи увѣрены болѣе чѣмъ когда либо: развитіе этихъ легендъ они обыкновенно относили къ Бретани, объясняя его особыми политическими обстоятельствами, поднявшими народный духъ и обновившими, вмѣстѣ съ желаніемъ свободы, старыя преданія кельтской исторіи [1]). Но все ли въ этихъ преданіяхъ—народное и многое-ли принадлежитъ области исторіи? Санъ-Марте такъ увѣренъ въ безусловности своей гипотезы, что допускаетъ лишь частную и во всякомъ случаѣ позднюю примѣсь восточныхъ и испанско-провансальскихъ представленій; иное, что

[1]) San Marte, Die Arthursage etc., 28—37: ist Wales oder Bretagne die Wiege der neuern Arthursage? Сл. Bartsch, l. c., XXVI. Skene и Glennie выставили въ послѣднее время другую теорію, по которой артуровскія преданія принадлежали первоначально южной Шотландіи, стало быть, мѣстности съ кельтскимъ населеніемъ. Отсюда они распространились далѣе. «The two chief elements determining the form of the Mediaeval Arthurian romances», говоритъ Glennie, «are to be found in historical events of the premediaeval age, and in celtic myths, which may be traced back to the earliest forms of speech distinctive of the Indo-European races» J. S. S. Glennie, Arthurian localities, напеч. при III-мъ томѣ изданія: Merlin, or the early history of king Arthur, a prose romance (about 1450—60 A. D.), ed. by H. B. Wheatley (London, 1869, Trübner, publ. for the early English text-society, стр. XXXI). Glennie старается опереть свою гипотезу на разборѣ названій мѣстностей въ Шотландіи, которыя 1) либо носятъ названіе Артура, Мерлина и т. п., либо 2) упоминаются въ артуровскихъ романахъ. Ясно, что послѣдній аргументъ ничего не доказываетъ; но и первый на столько же слабъ. Еще недавно одинъ изъ представителей современной кельтологіи, H. Gaidoz, пытался доказать точно такимъ же образомъ, т. е. разборомъ мѣстныхъ названій во Франціи, что Gargantua народной книги и Раблэ— забытое божество древнихъ кельтовъ (Gargantua, essai de mythologie celtique. Paris, Franck, 1868). Gaston Paris указалъ ему, что по крайней мѣрѣ на столько же вѣроятенъ обратный переходъ имени изъ любимой народной книги въ мѣстное преданіе (Revue critique 1869 г., стр. 326 — 29). Мнѣ кажется, что, приложенное къ гипотезѣ Glennie, это возраженіе остается во всей силѣ.

кажется восточнымъ, могло быть принесено кельтами еще изъ среднеазіатской прародины и не должно быть вмѣнено позднѣйшему историческому вліянію [1]). Но и сосудъ св. Граля считался обломкомъ кельтской миѳологіи, что не помѣшало признать его въ отреченной книгѣ, не имѣющей ничего общаго съ какой-бы то ни было народностью вообще; короля Артура романовъ Круглаго стола также слѣдуетъ на половину выгородить изъ исторіи: онъ «созданіе если не вымысла, то недоразумѣнія, либо патріотическаго подлога» [2]). Отождествленіе Мерлина съ Merddhin'омъ, предполагаемымъ бардомъ VI вѣка, принадлежитъ фантазіи современныхъ кельтологовъ и совершенно неизвѣстно древнимъ писателямъ. Ненній, авторъ Historia Britonum (IX в.), еще не знаетъ Мерлина; первый вывелъ его на свѣтъ Готфридъ Монмутскій въ своей Historia Regum Britanniae (около 1137 года) [3]), но какъ что-то новое. Какъ же иначе понять начальныя строки его VII-й книги, посвященной пророчествамъ Мерлина? «Nondum autem ad hunc locum historiae perveneram, cum de Merlino divulgato rumore, compellebant me undique contemporanei mei ipsius prophetias edere» [4]). Современникъ Готфрида, Guillelmus Neobrigensis [5]), прямо обвиняетъ его въ измышленіи: «qui divinationum illarum naenias ex Britannico transtulit, quibus, ut non frustrà credatur, ex proprio figmento multum adjecit». Изслѣдованія P. Paris'a [6]) доказали съ достаточной ясностью, что бретонская книга, будто-бы принесенная Готфриду Валтеромъ, архидіакономъ оксфордскимъ, и послужившая оригиналомъ его Historia, не что иное, какъ латинская хроника Неннія. До XII-го вѣка она была

---

[1]) San Marte, ib., стр. 38.

[2]) Holtzmann, Artus въ Germania. XII.

[3]) Такъ у P. Paris, Les romans de la Table ronde. I, p. 30; у San Marte, Die Sagen von Merlin: 1132—5 г. (См. стр. 39)

[4]) Gottfrieds von Monmouth, Hist. reg. Britanniae, etc. hrsg. v. San Marte, Halle, Anton, 1854, стр. 92.

[5]) Guillelmus Neobrigensis, De rebus anglicis sui temporis libri quinque, ap. Rer. Brit. Script. vetust. Heidelberg 1587, p. 354. — Подобное подозрѣніе высказывалъ въ XVI в. Полидоръ Виргилій, Hist. Angl. (Lugd. Bat. 1649, c. I, p. 25 слѣд.).

[6]) P. Paris, Les romans de la Table ronde, introduction, ch. II: Nennius et Geoffroy de Monmouth.

мало распространена въ Англіи, и потому извѣстна не многимъ; Готфриду тѣмъ необходимѣе было замаскировать свой источникъ, что онъ позволялъ себѣ въ немъ произвольныя измѣненія и вставки, почему ссылка на бретонскую книгу казалась ему необходимой. Готфридъ самъ сознается, что начиная съ XI-ой книги онъ пополнялъ доставшійся ему текстъ личными разсказами Вальтера, большаго знатока подобнаго рода исторій [1]). Мы не придаемъ особаго вѣса этимъ указаніямъ на личность Вальтера, тѣмъ болѣе, что источники амплификацій и риторическихъ прикрасъ, къ которымъ прибѣгалъ Готфридъ, достаточно ясны: это были классическія воспоминанія, вынесенныя изъ школы, латинскія легенды, можетъ быть, апокрифическія повѣсти—всё матеріалъ, не имѣвшій никакого отношенія къ кельтской народной сагѣ. Не здѣсь ли слѣдуетъ искать и легенды о Мерлинѣ? Интересно во всякомъ случаѣ, что первую обработку на народномъ языкѣ сказаніе о Мерлинѣ, равно какъ и повѣсть Граля, получили далеко отъ кельтской почвы и притомъ въ скоромъ времени послѣ появленія Готфридовой исторіи. Къ 1160—70 годамъ относится романъ Robert'a de Boron объ Іосифѣ Аримаѳейскомъ; одновременно съ нимъ появился прозаическій пересказъ того-же сюжета, съ именемъ св. Граля; непосредственно за Іосифомъ, предоставляя себѣ обратиться впослѣдствіи къ другимъ вѣтвямъ сказанія о чашѣ, de Boron переходитъ къ его пятой вѣтви и пишетъ въ стихахъ романъ о Мерлинѣ, сохраненный намъ лишь въ прозаическомъ переложеніи [2]). Paulin Paris такъ искренно вѣритъ въ кельтское происхожденіе этихъ разсказовъ, что спѣшитъ предупредить вопросъ: какъ объяснить себѣ, что галло-бретонскія легенды нашли такое быстрое сочувствіе на окраинахъ Бургундіи, въ Монбеліарѣ (Montbéliart), откуда былъ родомъ Robert de Boron? P. Paris не находитъ лучшаго объясненія, какъ предположивъ, что de Boron могъ жить нѣкоторое время въ Англіи [1]), тогда какъ это ничѣмъ

---

[1]) Hist. reg. Brit., lib. I, cap. I, и lib. XI, cap. I.

[2]) Paulin Paris, Les romans de la Table ronde. I, 115,- 153 — 5, 354—362; Moland, Origines litteraires de la France, стр. 30 прим. и 41 прим., изъ которыхъ видно, что краткое изложеніе романа о Гралѣ часто служитъ введеніемъ въ романъ о Мерлинѣ.

[3]) P. Paris, l. c. I, p. 107—8.

не доказано и самое предположеніе вызвано излишней вѣрой въ кельтскую гипотезу. De Boron говоритъ о себѣ очень немного, и это немногое указываетъ на совсѣмъ другіе пути заимствованія: легенду объ Іосифѣ Аримаѳейскомъ онъ написалъ для Готье, брата Ришара, графа de Monbéliart; можетъ быть, при содѣйствіи его:

A cè tens que je la retreis
O mon seigneur Gautier en peis etc [1]).

О Готье мы знаемъ только, что онъ принялъ крестъ въ 1199 году на знаменитомъ турнирѣ въ Escry, но вмѣсто того, чтобы послѣдовать за крестоносцами подъ стѣны Зары и Константинополя, отправился въ Сицилію съ Готье de Brienne; оттуда на островъ Кипръ, гдѣ женится на Bourgogne de Lusignan, сестрѣ короля Amaury, по смерти котораго въ 1201 году сдѣланъ регентомъ королевства за малолѣтняго племянника Hugon'a. Онъ умеръ въ 1212 году, не увидавъ Франціи [2]). Если Іосифъ Аримаѳейскій и былъ написанъ ранѣе разсказанныхъ нами приключеній Готье, то все же связи протягиваются скорѣе на Византію и Востокъ, при посредствѣ крестовыхъ походовъ, и никакъ не въ Англію и въ области съ кельтскимъ населеніемъ.

Наконецъ обратимъ вниманіе на слѣдующее обстоятельство: романы о св. Гралѣ и Мерлинѣ являются ранѣе прочихъ и именно въ этой послѣдовательности; Robert de Boron считаетъ Мерлина одною изъ вѣтвей цикла о Гралѣ. Когда въ романѣ, носящемъ его имя, Мерлинъ побуждаетъ пустынника Блазія записать на хартіи свои похожденія, онъ разсказываетъ ему въ началѣ о любви І. Христа къ Іосифу Аримаѳейскому, о потомкахъ послѣдняго и о тѣхъ изъ нихъ, которые сподобились стать хранителями св. Граля; уже затѣмъ онъ переходитъ къ совѣту демоновъ, на которомъ рѣшено произвести на свѣтъ его—Мерлина [3]). Такое сопоставленіе позволяетъ заключить, что источникъ сказанія о по-

---

[1]) P. Paris переводитъ это мѣсто такъ: Mais quand je fis, sous les yeux de messire Gautier de Monbéliart, le roman etc, i 108—109.

[2]) Ib. 113—114.

[3]) Paulin Paris, ib. II, стр. 34.

слѣднемъ могъ быть однороденъ съ источникомъ романа о св. Гралѣ, т. е. такой-же апокрифъ. И въ самомъ дѣлѣ: если сказаніе о. св. чашѣ основано на мотивахъ первой части Никодимова Евангелія, то легенда о Мерлинѣ представляется намъ какъ-бы распространеніемъ его второй половины. Разсказавъ о крестной смерти Спасителя и о заключеніи Іосифа, апокрифическое евангеліе переходитъ потомъ къ сыновьямъ Симона Богоносца, Carinus и Leucius, воскресшимъ изъ мертвыхъ по сошествіи Христа во адъ, и будто бы возвѣщающимъ въ синагогѣ все, чему они были свидѣтелями: смятеніе демоновъ, ихъ взаимные попреки, ликующіе голоса праведниковъ и сокрушеніе вратъ ада Царемъ славы. — Романъ Мерлина снова открывается такимъ конклавомъ демоновъ. Адъ побѣжденъ и не хочетъ успокоиться на своемъ пораженіи. Его права на грѣшниковъ нарушены. «Кто этотъ сильный духъ, низвергшій наши запоры, низложившій наши твердыни? Мы думали, что ни одинъ смертный, рожденный отъ женщины, не избѣжитъ нашихъ оковъ,—и вотъ онъ явился и сдѣлалъ преисподнюю пустыней».—Онъ не только самъ избѣжалъ общей участи, но и другимъ людямъ принесъ средство спасенія. Гдѣ же правда? Месть необходима, но ни одинъ человѣкъ не можетъ быть ея орудіемъ, съ тѣхъ поръ какъ одного дня раскаянія достаточно, чтобы искупить самый тяжкій грѣхъ. И вотъ одинъ изъ бѣсовъ говоритъ, что онъ можетъ по произволу принимать человѣческій образъ и приближаться къ смертнымъ женамъ: плодъ этого сожительства будетъ одаренъ демоническимъ знаніемъ и силой, и послужитъ на землѣ интересамъ ада. Такъ произведенъ былъ Мерлинъ, сынъ демона и непорочной дѣвы, помѣсь добраго начала и злаго, изъ власти котораго онъ впрочемъ ускользаетъ, потому что зло побѣждено въ немъ добромъ: двойственное существо, отвѣчавшее иновѣрнымъ представленіямъ о борьбѣ двухъ космогоническихъ принциповъ и о конечной побѣдѣ духа надъ грѣховной матеріей.—Все, что разсказывается потомъ о юности Мерлина, повторяетъ въ отдѣльныхъ эпизодахъ отдѣльныя черты земной жизни Спасителя: тоже сверхъестественное зачатіе, тоже обвиненіе, что онъ прижитъ въ грѣхѣ, какому подвергается и Христосъ въ Никодимовомъ евангеліи (с. II); его также ищутъ, чтобъ убить, какъ Иродъ искалъ Спасителя; онъ творитъ чудеса

и предсказываетъ будущее. Дальнѣйшія отношенія Мерлина къ къ Вортигерну, Утеръ-Пендрагону и Артуру также основаны на апокрифѣ: на Contradictio Solomonis, о Соломонѣ и демонѣ, который въ талмудѣ названъ Асмодеемъ, а въ европейскихъ пересказахъ носитъ названіе Китовраса и Морольфа. Доказательство нашего сближенія можетъ быть представлено въ простомъ пересказѣ Мерлиновской легенды, который мы сообщимъ далѣе; но мы можемъ теперь же устранить предложенныя понынѣ этимологіи имени Мерлина [1]) въ пользу сближеній, къ которымъ дало намъ поводъ названіе Морольфа. Матеріалъ представляютъ діалектическія видоизмѣненія имени, собранныя Villemarqué: Вильгельмъ Neobrigensis (of Newbridge) передаетъ его латинскимъ Martinus, что скорѣе отвѣчаетъ старо-бретонскому Marthin, ново-бретонскому Marzin, чѣмъ Myrtin, Myrdhin старыхъ и новыхъ валлисцевъ; въ Шотландіи оно произносится Meller. или Melziar; форма Merlinus, данная ему Готфридомъ Монмутскимъ, перешла въ Merlin французскихъ романовъ, въ Mellin романа Семи Мудрецовъ. Житіе св. Патриція читаетъ Melinus [2]).

Распространенность имени среди ново-кельтскихъ народностей не можетъ быть, по нашему мнѣнію, истолкована въ томъ смыслѣ, что и самое имя, и соединенныя съ нимъ легенды были первоначально кельтскія. Она только свидѣтельствуетъ широкое распространеніе романовъ Круглаго стола, проникшихъ въ народъ тѣмъ либо другимъ своимъ отрывкомъ и вызвавшихъ цѣлый кругъ сказокъ, основанныхъ уже на литературномъ источникѣ. Таками являются напр. валлійскія Mabinogion, простонародныя передѣлки французскихъ романовъ, тогда какъ до послѣдняго времени патріотическое ослѣпленіе кельтомановъ полагало обратно, что романы пошли отъ Mabinogion [3]). Съ другой стороны, связывая имя

---

[1]) San Marte, Die Sagen von Merlin. Halle, Buchhandl. d. Waisenhauses, 1853, стр. 7, 47 прим. **; Hersart de la Villemarqué, Myrdhinn (Didier, 1862), стр. 3—26.

[2]) De la Villemarqué, ib., стр. 3—4.

[3]) См. статью Zarncke въ Jahrb. f. roman. u. engl. Litteratur, V, 3: Ueber das Verhältniss des Brut y Tysilio zu Gottfrieds Historia regum Britanniae, стр. 263 — 4; Holtzmann, Artus, въ Germania XII, 262—3; Simrock, Parzival und Titurel, 3-e Ausg., стр. 782—89.

Мерлина съ извѣстнымъ апокрифомъ о Соломонѣ, можно предположить, что на той почвѣ, гдѣ Мерлинъ могъ впервые вступить въ связь съ Артуромъ, Утеръ-Пендрагономъ и другими лицами кельтской легенды, нашъ апокрифъ былъ извѣстенъ и противникъ Соломона уже носилъ имя, изъ котораго Мерлину легко было выработаться. Я забываю на этотъ разъ предположенный мною личный починъ Готфрида и становлюсь на точку зрѣнія кельтомановъ, выводящихъ изъ Бретани романы круглаго стола. Интересно, въ этомъ отношеніи, что въ латинской народной книгѣ о Соломонѣ и Морольфѣ послѣдній называется brito [1]), что родина Bertoldo, какъ зовется Морольфъ въ итальянской передѣлкѣ—Bretagnana, деревня не подалеку отъ Вероны [2]); что самая древняя народная обработка діалоговъ Соломона и Морольфа: Proverbes de Marcoul et de Salemon, принадлежитъ Pierre'у Mauclerc, li quens de Bretagne (+1250) [3]). И наоборотъ, апокрифическія сказанія о Соломонѣ очень рано были перенесены на легендарнаго сподвижника Карла Великаго, Соломона Бретанскаго [4]).—Ко всему этому слѣдуетъ еще присоединить знаменательное для насъ упоминаніе Морольфа и разсказовъ о немъ въ романахъ Круглаго Стола, либо въ такихъ, которые содержатъ заимствованные изъ нихъ мотивы. Въ Élie de Saint-Giles, первичная редакція котораго, по мнѣнію авторовъ Histoire litteraire de la France, древнѣе XIII вѣка, есть указаніе на увозъ Соломоновой жены, разсказанный въ поэмѣ о Соломонѣ и Морольфѣ, и встрѣчаются имена Артура, Gauvain и Mordret'а [5]). Тотъ же эпизодъ упоминается съ именемъ Morold'а въ концѣ Ланцелота, въ циклической обработкѣ романовъ о Гралѣ и о Кругломъ Столѣ, принадлежащей Fürterer'у (въ концѣ XV в.) [6]). Есть наконецъ свидѣтельство, что если Мерлинъ и Морольфъ не отождествлялись, то легенды ихъ по-

---

[1]) По извлеченію v. d. Hagen'a, Deutsche Gedichte d. Mittelalters, стр. X и предисловіе къ Solomon und Morolf: Neque sic sapiens Salomon de Marcolpho britone pacem habebit. Гофманъ предлагаетъ впрочемъ читать bricone, старофранц. bricon.

[2]) Ib., стр. XVIII.

[3]) Crapelet, Proverbes et dictons, p. 167—200.

[4]) Grimm, Kleinere Schriften, IV, p. 47.

[5]) Hist. litter. de la France, XXII.

[6]) V. d. Hagen, l. c., XXIII, прим. 38.

нимались, какъ близкія по содержанію, какъ составляющія особый циклъ. Въ XII—XIII в. Arnold de Guisnes (+1220) держалъ при себѣ старыхъ мужей, которые поучали его разсказами; въ числѣ прочихъ «et cognatum suum Walterum de Clusa nominatum, qui de Anglorum gestis et fabulis, de Gormundo et Isembardo, de Tristanno et Hisolda, de Merlino et Merchulfo, et de Ardentium gestis et de prima Ardeae constructione.... diligenter edocebat» [1]). Мерлинъ и Морольфъ поставлены здѣсь какъ нѣчто цѣлое, въ той же мѣрѣ, въ какой сказанія о Тристанѣ и Изольдѣ, о Гормондѣ и Изембардѣ и англійскія Дѣянія, подъ которыми разумѣется, можетъ быть, Brut d'Angleterre.

Въ заключеніи не можемъ не сдѣлать одного вопроса: упоминаніе храмовниковъ въ нѣмецкой поэмѣ о Морольфѣ не указываетъ ли на тотъ же культурный кругъ, въ которомъ сложилось сказаніе о Гралѣ, сочетавшееся потомъ съ легендой Мерлина?

---

[1]) Chronique de Guines et d'Ardres par Lambert, curé d'Ardres (918—1203), ed par le M-is de Godefroy Menilglaise (Paris, Renouard, 1855), c. XCVI, стр. 215—17. Я приведу все мѣсто, интересное для исторіи романтическихъ сюжетовъ: «Senes autem et decrepitos eò quod veterum eventuras et fabulas et historias ei narrarent, et moralitatis seria narrationi suae continuarent et annecterent, venerabatur et secum detinebat. Proinde militem quemdam veteranum Robertum dictum Constantinensem, qui de Romanis imperatoribus et de Karlomanno, de Rolando et Oliviero, et de Arthuro Britanniae rege eum instruebat et aures ejus demulcebat; et Philippum de Mongardinio qui de terra Jerosolymorum et de obsidione Antiochiae et de Arabicis et Babylonicis, et de ultramarinarum partium gestis ad aurium delectationem ei referebat; et cognatum suum Walterum de Clusa и т. д. — слѣдуетъ приведенное въ текстѣ мѣсто. Указанія на отдѣльные циклы достаточно ясны: 1) циклъ классическій; 2) карловингскій; 3) циклъ крестовыхъ походовъ и другіе, сказателемъ которыхъ былъ Вальтеръ. Интересно замѣтить, что циклъ сказаній Круглаго стола является разбитымъ по разнымъ мѣстамъ. Потому ли, что связь между ними не установилась? Я по крайней мѣрѣ не могу считать случайнымъ то обстоятельство, что объ Артурѣ говорится отдѣльно, тогда какъ Мерлинъ и Марксльфъ, Тристанъ и Изольда названы подъ рядъ. Въ Артурѣ, дѣйствительно, сохранились черты кельтской исторіи, хотя значительно искаженныя, тогда какъ легенды о Мерлинѣ и Тристанѣ основаны въ значительной степени на литературныхъ источникахъ.

Намъ остается теперь разсмотрѣть въ отдѣльности троякое отраженіе соломоновскаго апокрифа: въ славянскихъ легендахъ о Соломонѣ и Китоврасѣ, въ западноевропейскихъ о Соломонѣ и Морольфѣ, и его особое развитіе въ романахъ объ Артурѣ и Мерлинѣ. Тогда выяснится полнѣе то общее, что мы въ нихъ открыли и что могло быть лишь гипотетически выражено въ этой руководящей главѣ.

V.

Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ.

Приведемъ прежде всего разсказъ Палеи [1]. Какъ и въ талмудической легендѣ Соломонъ ищетъ Китовраса-Асмодея, потому что для построенія храма ему необходимо достать таинственное средство, чтобы камни можно было готовить безъ употребленія орудій.

«Тогда же оубо бысть потреба Соломону въпросити ѡ Китоврасѣ. Осочи(ша) же и, где живетъ въ поустыни далней; и по мудрости своей замысли Соломонъ сковати оуже желѣзно и гривну желѣзноу; написаже на ней во имѧ божіе зареченіе, и послаже боярина своего лучьшаго съ ѡтрокы, и оуказаше вести вино и медъ, и роуна ѡвчия съ собою взѧша. Пріидошаже къ мѣсту его—ѡли 3 кладѧзѧ, а его нѣсть ту. И по оуказанию Соломоню выльяша 3 кладѧзи и заткоша жерела ихъ роуны ѡвчими, и нальяша два кладѧзѧ вина, а третей меду; сами же съхранишасѧ на странѣ: вѣдѧху бо, яко пріити ему воды пити къ кладѧземъ. И пріиде прехотѣвъ водѣ, и приникъ видѣ вино, и ѡтвѣщавъ рече: «всѧкъ піа вино не вумудрѧетъ». Якоже прехотѣ водѣ и рече: «ты еси вино веселѧще сердца человѣкомъ». И выпитъ всѧ 3 кладѧзи и хотѣ поспати мало, ражже его вино и оуспе твердо. Онъ же бояринъ пришедъ ѡстегну ѡ шіи его оуже

[1]) Тихонравовъ, Памятники, I, стр. 254—5 (по списку 1477 г.) и Пыпинъ, Памят. стар. русск. лит. III, стр. 51—2 (по списку 1494 г.).

желѣзно и приваза и твердо. И ѡчютився хоте изатися, и рече ему бояринъ Соломонь: имя Господне съ запрѣщеніемь на тобѣ. Онъ же видѣ на собѣ имя Господне, поиде кротко.

«Нравъ же его бяше таковъ: не ходяше путемъ кривымь, но правымь. И въ Іерусалимь пришедшю, требляхоуть предъ нимъ поуть и роушахоуть полаты: не ходяше бо криво. И пріидоша къ вдовичинѣ храминѣ, ѡнаже возпи, глаголющи молящися Китоврасу: вдовица есмь оубогая. Онъ же ся ѡгну ѡколо оугла, не соступися съ пути, и изломи си ребро и рече: «Мягко слово кость ломить, а жестоко слово гнѣвъ воздвизаеть.» Ведомь же сквозѣ торгъ и слыша мужа рекуща: нѣсть ли червій (черевий) на 7 лѣтъ? и расмияся Китоврасъ. И видѣ другаго мужа ворожаща и посмияся; и видѣ свадбу играющю и въсплакася; и видѣ мужа идуща и блудяща (кромѣ поути), и наведе и на поуть.

«И приведоша и въ домь царевъ; первомь же дни не ведоша его къ Соломону; и рече Китоврасъ: чему мя не зоветь царь Соломонъ? И рѣкоша: Перепился есть вечеръ. Взятъ же Китоврасъ камень и положи на камени. И повѣдаша Соломону створеніе китовраше, и рече царь: Велить ми пити, питье на питье. Другый же день не зва его царь къ собѣ, и рече: Чему не ведете мя къ царю, и почто не вижю лица его? И рѣша: Побалѧетъ царь, имже вчера много ялъ есть. И снятъ же Китоврасъ камень съ камени. Въ 3 же день рѣкоша: зоветъ тя царь. Онъ же, оумѣря 3 пруты 4 лакотъ и вшедъ предъ царя, поклонися и поверже проуты предъ царя млъча. Царь же мудростью своею протолкова пруты бояромъ своимъ и рече: ѡбласть ти далъ Богъ вселеную, и не насытился еси, ялъ еси и мене. И рече ему Соломонъ: Не на потребоу тя приведохъ собѣ, но на оупросъ ѡчертанію Святая Святыхъ приведохъ тя по повелѣнію Господню, яко не повелѣно ми есть тесати камени желѣзомъ.

«И рече Китоврасъ: есть ноготь птичь малъ во имя шамиръ [1]), хранить же кокотъ дѣтьскыи въ гнѣздѣ своемь на горѣ каменѣ въ пустыни далней. Соломонъ же посла боярина своего съ ѡтрокы по наказанію Китоврасову къ гнѣздоу; Китоврасъ же вдасть стекло бѣлое, оуказаже ему съхранитися ѡтъ гнѣзда: яко выле-

[1]) Названіе червяка по ошибкѣ перенесено на птицу.

тить кокотъ, замажи стекломь симъ гнѣздо. Бояринъ же въставъ иде къ гнѣзду; оже въ немь коуренца малы; кокотъ же бѣ летѣлъ по кормлю. И замаза стекломъ гнѣздо. Мало же постояша, и кокотъ прилетѣвъ и хотѣ влѣсти въ гнездо, коуренциже писхаху сквозѣ стекло, а онъ къ нимъ, и не оумѣ что створити.... [1]) съхранилъ бо и бѧшеть нѣ на коемь мѣстѣ. И принесе и къ гнѣздоу и положи и на стеклѣ, хотѧ е рассадити. Они же кликноуша, и оупусти ноготь, и веземь бояринъ принесе къ Соломоноу.

«Бысть же Соломонъ впрошая Китовраса: Почто сѧ еси рассмѣялъ мужю прашающоу на 7 лѣтъ червій (черевій)? И рече Китоврасъ: Видѣхъ на немь яко не боудетъ по седми дней живъ. И рече Соломонъ: по что расмѣялься еси мужю ворожащю? И рече Китоврасъ: Онъ повѣдаше людемъ скровеная, а самь не вѣдаше крова подъ собою съ златомъ. И рече царь: Испытовайте; и испыташа, и бысть тако. И рече царь: почто сѧ еси расплакалъ, видѣвъ свадбу? Онъ же рече: съжали ми сѧ, яко оженивыйсѧ не будетъ живъ до 30 днiй. И испытаже царь, и бысть тако. И рече царь: почто мужа пiана възведе на путь? И отвѣщавъ Китоврасъ рече: Слышахъ гласъ съ небесѣ глаголющь, яко вѣренъ есть мужь тъ, и достоитъ послужити ему.

«Бысть же оу Соломона Китоврасъ до свершенiа Святая Святыхъ.

«И бысть, егда нача молвити Китоврасу царь Соломонъ: Нынѣ видѣхъ, яко сила ваша аки человѣческа, и нѣсть сила ваша боле нашея силы, яко азъ яхъ тѧ. И рече ему Китоврасъ: Царю, аще хощеши видѣти силу мою, да соими съ мене оуже сiе, и даждь ми жюковину свою съ роуки, да видиши силу мою. Соломонъ же снѧтъ съ него оуже желѣзное и дасть ему жюковиноу; онъ же пожре ю и, простеръ крило свое, оудари Соломона и заверже и на конець землѧ обѣтованныѧ. Оувѣдаша же мудреци его книжници, възыскаша Соломона. Всегда же обхожаше и страхъ Кито-

---

[1]) Здѣсь одинаковый пропускъ въ текстахъ 1477 и 1494 гг., который легко восполняется: кокотъ, видя невозможность проникнуть къ птенцамъ, вспоминаетъ разрѣшающее свойство шамира, который онъ спряталъ въ одномъ мѣстѣ.

врашь въ нощи. Онъ же створи собѣ ѡдръ и повелѣ стояти около 60-тимь ѡтрокомъ съ мечи. По чиноуже тому молвится: ѡдръ Соломонъ, 60 ѡтрокъ храбрыхъ ѡтъ Израильтянъ ѡтъ страны нощныя» (отъ страха нощнаго?).

Легенда о Соломонѣ и Китоврасѣ была извѣстна у насъ уже въ XIѴ-мъ вѣкѣ, если судить по болгарскому номоканону Погодинскаго собранія, запрещающему «О Соломони цари и о Китоврасѣ басни и кощуны», и по изображенію одного эпизода легенды на Васильевскихъ вратахъ новгородскаго Софійскаго собора. Я полагаю, что на славянскомъ югѣ и у насъ она уже находилась нѣкоторое время въ обращеніи, прежде чѣмъ постигъ ее первый церковный запретъ. Съ какого подлинника переведена она? Имя Китовраса—Кентавра указываетъ, что оригиналъ былъ греческій.

Затрудненія—допустить такой греческій подлинникъ—представляются двоякія: это — талмудическія названія шамира и птицы ноготь, удержавшіяся въ нашемъ сказаніи.

1. Слово шамиръ, дѣйствительно, трудно представить себѣ въ греческой транскрипціи. Откуда взялось оно въ нашей повѣсти? Нѣкоторыя подробности изъ замѣчательной характеристики Палеи, какъ памятника литературнаго и религіознаго, предложенной Н. С. Тихонравовымъ на второмъ археологическомъ съѣздѣ, помогутъ намъ разъяснить дѣло. Извѣстно, что самый ранній списокъ толковой Палеи, изъ дошедшихъ до насъ, XIѴ-го вѣка (нынѣ въ библіотекѣ Александро-Невской лавры и, частью, въ Селиверстовскомъ сборникѣ московской синодальной библіотеки), нашей статьи еще не знаетъ. Только въ концѣ XѴ-го вѣка она попадаетъ въ составъ распространенной редакціи Палеи, отличающейся особой полнотой библейскихъ апокрифическихъ разсказовъ. Такъ она находится въ спискахъ 1477 и 1494 гг.; интересно, что рукописи этой редакціи пришли къ намъ изъ Новгорода и Пскова. Н. С. Тихонравовъ ставитъ это послѣднее обстоятельство въ связь съ развитіемъ ереси жидовствующихъ. Еслибы это предположеніе было принято, можно бы допустить, что новгородскіе редакторы распространенной Палеи, принимая въ нее старую соломоновскую повѣсть, оставили въ ней знакомое имя Китовраса и въ то же время внесли названіе шамира изъ талмудической повѣсти того же содержанія, которая могла быть имъ извѣстна. Затѣмъ остает-

ся вопросъ: какимъ образомъ или именемъ выражено было тоже представленіе въ предполагаемой греческой легендѣ? Отвѣтить на это трудно. Духовные стихи, представляющіе такое богатство апокрифическаго матеріала, сохранили между прочимъ и названіе птицы соломоновской легенды, какъ оно, вѣроятно, значилось въ греческомъ подлинникѣ: это — страеиль, στρουθος. Въ одной рукописной редакціи Глубиннаго стиха [1]) птица эта названа фениксомъ—вѣроятно подъ вліяніемъ средневѣковаго физіолога, вполнѣ понятномъ, когда дѣло идетъ о духовныхъ стихахъ, содержаніе которыхъ такъ всецѣло опредѣлялось литературными источниками. «Птица птицамъ мать финиксъ птица». О ней разсказывается далѣе, что она

Роняетъ перья, которыя крѣпче стали и булату,
И рѣжутъ ими кости и камни;
А когда за море гости пріѣзжаютъ,
Перья покупаютъ
И кроятъ ими бархаты и атласы.

Это, въ классическомъ образѣ, таже легенда о шамирѣ, раздробляющемъ самые твердые камни, хранителемъ котораго является ноготь соломоновскаго апокрифа.

2. Ноготь (вар. неготь) отвѣчаетъ въ этомъ мѣстѣ, какъ мнѣ кажется, нагар-турѣ талмудическаго разсказа. Принадлежитъ-ли это слово новгородской редакціи, или болѣе древнему переводу легенды—рѣшить трудно. Востоковъ и Миклошичъ отмѣтили въ своихъ словаряхъ церковнослав. ногъ въ смыслѣ грифа, γρύψ; въ «Сказаніи недовѣдомымъ рѣчемъ» (рукоп. Софійской библ. № 1450, первой половины XVI вѣка, л. 190 лиц.): «грипсъ-ногъ, сирѣчь ногъ птица» [2]). Въ Словѣ о злыхъ же-

---

[1]) Безсоновъ. Калѣки, II, № 89.

[2]) Въ этомъ, несомнѣнно, значеніи употреблено ногъ въ сказаніи объ Акирѣ премудромъ: онъ возносится въ ковчегѣ, къ которому привязаны «двѣ птицы ноги», т. е. грифы. Сл. Пам. стар. русск. лит. II, 363, и Ягича, Prilozi k historiji kn. nar. hrvatsk. i srbsk.: o mudrom Akiru, стр. 82: «и приклони ковчегь ка двиема ноевичемь....., и двигнуста се ноевичи под облаке». Въ западно-европейскихъ сказаніяхъ объ Александрѣ Македонскомъ встрѣчается такой же разсказъ, перешедшій и на Соломона сербскихъ сказокъ,—

нахъ (по рукоп. начала XVI в. у Тихонравова, Лѣтописи, т. V, стр. 146): «азъ видѣхъ кротимы лвове, медвѣди, ногоеве». И. И. Срезневскій сообщилъ мнѣ въ рукописи интересную замѣтку объ исторіи этого слова, которой я хочу подѣлиться. «Слово γρύψ, говоритъ онъ, въ св. писаніи употреблено два раза (Лев. XI, 13 и Второз. XIV, 12), и оба раза въ древнемъ славянскомъ переводѣ передано словомъ ногъ. Изъ другихъ памятниковъ оно мнѣ извѣстно только въ отвѣтахъ и вопросахъ Кесарія по описанію рукописной синодальной библіотеки (Отд. II, 2, № 129, стр. 147). Въ чешскомъ нарѣчіи слово это употреблялось издавна: въ Mater verborum имъ же передано слово grifa — noh. Оно же взято для перевода слова γρύψ и въ означенныхъ мѣстахъ св. писанія. Въ литовскомъ языкѣ оно звучитъ wanagas, а въ латышскомъ wanags; въ литовскомъ переводѣ библіи wanagas взято для перевода нѣмецкаго слова Habicht, и потому не только въ помянутыхъ двухъ мѣстахъ, но и въ книгѣ Іова XXXIX, 26; тамъ же слово wanàgelis употреблено вмѣсто нѣмецкаго слова Geier; но въ кн. Іова XXVIII, 7, взято не wanagelis, а wanagas. Латышское wanags мнѣ извѣстно по Штендеру. Въ нѣмецко-прусскомъ вокабуларіи слово Habicht передано gertoanax: anax вм. wanags».—Такимъ образомъ употребленіе слова ногъ и соотвѣтствующихъ ему представляется значительно древнимъ; если оно проникло къ намъ съ переводомъ книгъ св. писанія, то легко предположить, что и этимологія его объяснится изъ оригинала, съ котораго былъ сдѣланъ переводъ. Я не дѣлаю никакой попытки объясненія, къ которому я недостаточно приготов-

---

и птицы, несущія героя—грифы, чего у Псевдокаллисѳена нѣтъ. Такъ изображенъ онъ на барельефѣ Дмитровскаго собора (1197 г.); объясненіе барельефа, недавно предложенное Прохоровымъ (Русскія древности, кн. 3, 1871 г., стр. 28), едвали мыслимо въ виду другихъ аналогическихъ изображеній (въ San Marco, въ базельскомъ и фрейбургскомъ соборахъ и др.), о которыхъ говорилъ недавно Jules Durand: Legende d'Alexandre le Grand (въ Annales archéologiques Дидрона, v. XXV, 1865 г.). Это могло бы послужить новымъ доказательствомъ того, что уже въ XII в. Александрія была популярна въ нашей литературѣ, еслибы соборъ строили не италіанскіе художники, которые могли приносить съ собою и воспроизводить у насъ издавна знакомые имъ сюжеты.

ленъ; замѣчу только, по указанію г. Хвольсона, что въ еврейскомъ текстѣ Лев. XI, 13, Второзак. XIV, 12, грифу—ногу отвѣчаетъ слово peres (aquila ossifraga), а въ Іов. XXXIX, 26, литовскому wanagas (Habicht) — nez, accipiter (отъ nazaz, араб. nadhdha = motitavit avis alas ad volandum). Какъ видно изъ приведенныхъ примѣровъ, конечнаго пріуроченія слово ногъ не получило: къ значенію грифа, коршуна, ястреба можно присоединить для славянскихъ нарѣчій и значеніе страуса. По сербски Hoj — страусъ; въ нашихъ духовныхъ стихахъ о Егоріи Храбромъ птица Нàга, Нòга, Ногайщина, Чер-ногаръ, Чер-ногонъ (въ былинѣ о Вольгѣ Буслаевичѣ, Рыбн. I, 1: Науй) чередуются съ другимъ прозвищемъ той же птицы: Острафиль, птица Острафильская, Стратимъ. Это — Стратимъ, Стрефелъ, Страфель, Стреѳилъ, Естрафиль, Страѳиль стиха о Глубинной книгѣ; очевидно, греч. στρουθὸς—всякая небольшая птица; но ἡ στροῦθος—страусъ. Уже чередованіе того и другаго имени заставляютъ заключить, что они понимались, какъ тождественныя; и это еще болѣе доказывается такими сложными формами, какъ нàга-астрахтиръ, нàга-страхтиръ. Итакъ страѳиль = страусъ; въ многочисленныхъ западныхъ пересказахъ легенды о Соломонѣ, съ которыми мы познакомимся далѣе, птица, хранящая шамиръ, постоянно зовется страусомъ. Я позволяю себѣ заключить изъ этого, что какъ въ апокрифическомъ источникѣ послѣднихъ, такъ и въ греческомъ подлинникѣ нашей статьи о Соломонѣ, названіе птицы было στροῦθος, struthio. Къ нему то привязывается страѳилъ Глубиннаго стиха, какъ съ другой стороны ноготь, нòга, нáга и тому подобныя народныя принаровленія имени—къ талмудическому нагар-турѣ [1]). Такая же

[1]) Грандіозный образъ, съ какимъ является Страѳилъ въ стихѣ о глубинной книгѣ, можетъ быть, продуктъ наслоенія разъигравшейся народной фантазіи и, скорѣе всего, вліянія сходныхъ апокрифическихъ статей. Въ статьѣ «о всей твари,» о которой говоритъ прибавленіе къ соловецкому индексу, читаемъ: «Глаголетъ писаніе: есть куръ, ему-же глава до небеси, а море до колѣна; егдаже солнце омываегся въ окіянѣ, тогда окіянъ всколебается, и начнутъ волны кура бити по перью; онъ же, очютивъ волны, и речетъ кокореку; протолкуется: свѣтодавче Господи, дай же свѣтъ мирови. Егда же то воспоетъ, и

двойственность пересказовъ обозначается и въ представленіи Соломонова соперника то Кентавромъ-Китоврасомъ, то талмудическимъ инорогомъ, какъ изображается онъ иногда въ миніатюрахъ Палеи.

Какъ бы то ни было, въ статьѣ толковой Палеи нельзя не признать знакомую намъ изъ Талмуда повѣсть о Соломонѣ и Асмо-

---

тогда всѣ куры воспоютъ въ одинъ годъ по всей вселѣннѣй» (Тихонрав. II, стр. 349—50). Такъ и въ глубинной книгѣ: Страеилъ живетъ на синемъ морѣ, тамъ ѣстъ и пьетъ и плодъ плодитъ. Когда онъ встрепенется, все синё море всколебается, топитъ корабли гостиные; онъ такъ великъ, что держитъ бѣлый свѣтъ подъ правымъ крыломъ.

Когда Стрефилъ вострепещется
Во второмъ часу послѣ полуночи,
Тогда запоютъ всѣ пѣтухи по всей землѣ.
(Безсон., Кал. II, № 92).

Сличите съ этимъ исполинскую птицу талмудическихъ сказокъ, которая стоитъ въ морѣ по колѣна, голова до неба, а вода въ томъ мѣстѣ такъ глубока, что опущенный въ неё топоръ черезъ семь лѣтъ еще не дошелъ до дна (см. замѣтку Freudenthal'я въ Orient u. Occident, III, 2, стр. 354). Въ мусульманскихъ преданіяхъ разсказывается, что у Бога бѣлый пѣтухъ, у него одно крыло простерто на востокъ, другое на западъ, голова подъ престоломъ славы, ноги въ преисподней. Ежедневно рано утромъ онъ возвѣщаетъ своимъ пѣніемъ время для молитвы, и слышатъ его всѣ жители неба и земли, кромѣ тѣхъ, кто отягченъ грѣхомъ. Ему отвѣчаютъ всѣ пѣтухи на землѣ. Но когда настанетъ день воскресенія, Господь скажетъ ему: собери твои крылья и не пой, чтобы всѣ жители неба и земли, кромѣ отягченныхъ грѣхомъ, узнали, что настанъ день судный (Хаятуль-Хаяванъ Ад-дамири, изд. въ Булакѣ 1284 г. I т., стр. 429,—по указанію г. Гиргаса; Bochart, Hierozoicon. II, 854 — 5). — Въ одномъ разнорѣчіи стиха такое же движеніе страеила приводится въ связь съ «послѣднимъ временемъ». Когда

Страфиль птица вострепéхнетца,
Все синё море восколыхнитца,
Тады будя время опослѣдняя (id. ib.).

Это напоминаетъ такую же подробность отреченнаго апокалипсиса Іоанна, по греч. тексту у Тишендорфа: *καὶ ἀπὸ τὴν φωνὴν τοῦ στρουθίου ἀναστήσεται πᾶσα βοτάνη, τουτέστιν ὑπο την φωνὴν ἀρχαγγέλου ἀναστήσεται πᾶσα φύσις ἀνθροπίνη»* (Tischend. Apoc. apocr. 77); въ церк.-слав. переводѣ вопросовъ Іоанна (изд. Срезневскаго, Древ.-слав. пам. юсоваго письма, стр. 418): прѣже подъ гласомъ птичемь вьсѣка тварь вьстанеть и тогда вьскреснеть вьсѣка плъть человѣчьска.

деѣ. Китоврасъ такое же демоническое существо, какъ и Асмодей, его ищутъ съ той же цѣлью, онъ попадается на ту же уловку, тѣ же рѣчи на пути и передъ Соломономъ, полныя загадочной мудрости. Наконецъ онъ также мститъ Соломону, завладѣвъ его перстнемъ; только этотъ эпизодъ разсказанъ голословно: Соломонъ заброшенъ на конецъ обѣтованной земли, гдѣ его находятъ его мудрецы и книжники[1]). О романтическихъ приключе-

[1]) Бѣдствія Соломона ничѣмъ не объяснены въ разсказѣ Палеи: онъ просто пытаетъ силу Китовраса. Въ Талмудѣ они вызваны его гордынею; кромѣ того, онъ попустилъ увлечь себя грѣху, нарушивъ три обѣта: не держать много золота, коней и женъ. Въ мусульманскихъ легендахъ онъ согрѣшилъ тѣмъ, что, женившись на Djarada'ѣ, дозволилъ у себя во дворцѣ идолопоклонство, такъ какъ Djarada тайно покланялась образу отца своего, считавшаго себя Богомъ. За этотъ проступокъ онъ наказанъ тѣмъ, что Сахръ (Китоврасъ) забросилъ его. Можетъ быть, этотъ мотивъ былъ извѣстенъ и Палеѣ, хотя его приходится угадывать изъ той случайной послѣдовательности, въ какой статьи о Соломонѣ идутъ въ ней другъ за другомъ. Въ мусульманской редакціи легенда о Соломонѣ отъ первой его встрѣчи съ Сахромъ развивается такъ: 1) Поимка Сахра; 2) эпизодъ съ царицей Савской, которая вскорѣ находитъ соперницу въ 3) Djarada'ѣ, дочери царя Нубара. Djarada совлекаетъ Соломона къ грѣху. 4) Наказаніе Соломона и месть Сахра. — Пользуясь напечатанными отрывками Палеи и въ особенности рукописнымъ погодинскимъ текстомъ (Публ. Библ., № 1435), я постараюсь указать на такую же послѣдовательность и въ нашихъ легендахъ о Соломонѣ. Соломонъ женится на дочери фараона, царя египетскаго (кн. Царствъ. III, 3) и, готовясь къ постройкѣ храма, ссылается съ Хирамомъ тирскимъ (кн. Царствъ. III, 5) и съ своимъ тестемъ: «Соломонъ же бѣ поялъ дщерь Фараонову. Егда же здааше святая святыхъ, посла посолъ свой къ нему, глаголя: тестю мой, присли ми помощь. Онъ же избра 600 мужъ по остроноуміи, яко умрети имъ томъ лѣтѣ, хотѣ искусити Соломоню мудрость. Егда же приведени быша предъ Соломона, видѣвъ же я издалеча, повелѣ ишити саваны всѣмъ имъ, приставивь къ нимъ посолъ свой, къ Фараону, и рече: тестю мой, аще ти не въ чемъ своихъ мертвыхъ погребати, осе ти имъ порты, у себе же я погреби» (л. 332 об.). Я нарочно привелъ этотъ эпизодъ, объясняющій одинъ отрывокъ въ «Сказаніи о премудрости царя Соломона и о южской царицѣ и о философѣхъ», напечатанномъ Пыпинымъ (Пам. стар. русск. лит. III, 61—63, см. въ концѣ).—Далѣе, по поводу того же сооруженія, является у Соломона потребность разъискать Китовраса и 1) слѣдуетъ эпизодъ о Китоврасѣ, приведенный въ текстѣ,

ніяхъ изгнаннаго Соломона не говорится ничего, какъ мы полагаемъ, потому что въ древней Россіи и на славянскомъ югѣ, подарившемъ насъ этими отреченными сказаніями, былъ популярнѣе другой разсказъ о мести Китовраса, въ которомъ Китоврасъ похищалъ жену Соломона. Существованіе его у южныхъ славян-

описаніе храма, построеннаго «каменіемъ единачемъ всѣмъ акроторьскымъ» (л. 333 л. = λίθοις ἀκροτόμοις, сл. въ Сказаніи недовѣдомымь рѣчемь, ркпс. Софійской библ., № 1450, первой половины XVI в., л. 193 лиц.: «акротомъ—камень»), дворца дочери Фараоновой. «Тогда возведе Соломонъ дщерь Фараоню изъ града Давидова въ домъ свой, иже бѣ создалъ въ дни сія, въ 20 лѣтъ, въ няже создалъ Соломонъ два домы: храмъ господень и домъ царевъ. И тогда отпусти Соломонъ Китовраса. Китоврасъ же, пойдя въ люди своя» и т. д. (л. 339 л.)—слѣдуетъ легенда, разсказанная выше (стр. 84—5 прим.), о двуглавомъ мужѣ, котораго Китоврасъ оставилъ у Соломона. 2) Эпизодъ съ царицей Южской иноплеменницей, «именемъ Малкатшка» (иначе: Малкатошва), которая искушаетъ Соломона загадками (л. 339 о. — 340 л. О загадкахъ см. въ послѣдней главѣ). Она только что удалилась, какъ является царица Савская, иноплеменница: «Царь же Соломонъ вдасть царици оной имя Малкатъкша» (сл. 340 л. о.). Царица юга, или южская, очевидно съ ней тождественна, или, лучше, образъ послѣдней, какъ онъ представляется въ Палеѣ, развился изъ данныхъ библейскаго разсказа о царицѣ Савской. 3) Дальнѣйшіе эпизоды Палеи отвѣчаютъ, какъ мнѣ кажется, довольно близко легендѣ о Djarada'ѣ, совратившей Соломона. л. 341 о.: «И царь Соломонъ бѣ любя жены зѣло и поятъ жены чюжаа, и дщерь Фараоню, и моавитяныню, и аманы(тяны)ню, идомѣаныню, и суряныню и хеѳеоныню и амерерыню отъ языкъ: яко покори Господь сыномъ израилевымъ не входити въ ня, и ти да не входятъ въ вы, да не увратятъ сердецъ вашихъ въ слѣдъ идолъ своихъ. И тѣхъ приложися любити. И бысть ему женъ вдовицъ 700, а хотій 300, а книгъ бяше у Соломона цари 8 тысящъ, яко же рече писаніе: бысть Соломонъ мужъ мудръ притчами и гаданіи и неразрѣшимыя суды словесъ дѣаній рѣшашеть пытаніемъ». Послѣднее указаніе на мудрость Соломона, вѣроятно, дало поводъ привести непосредственно за нимъ извѣстные суды Соломона (л. 341 о.—343 о.; библейскій судъ о двухъ женахъ и ребенкѣ помѣщенъ ранѣе, л. 331 л. о., отдѣльно отъ слѣдующихъ) — хотя, очевидно, не у мѣста. Замѣтимъ, что рядъ ихъ заключается притчей о царѣ Адарьянѣ, велѣвшемъ звать себя богомъ, т. е. о Нубарѣ мусульманскихъ легендъ, отцѣ Djarada'ы, и затѣмъ разсказъ продолжается такимъ образомъ: «И бысть во время старости Соломона, и увратиша жены чюжая серд-

скихъ народовъ засвидѣтельствовано недавно записанной сербской сказкой, но только въ русской книжной повѣсти онъ сохранился

це его въ слѣдъ боговъ другыхъ» и т. д.—и переходитъ въ повѣсть о царевнѣ, отвѣчающей, по нашему мнѣнію, Djarada'ѣ, л. 344 л. о. (см. выше стр. 92—3, прим. и стр. 132). Какъ послѣдняя является причиной паденія Соломона, такъ и повѣсть о царевнѣ заключается повтореніемъ предъидущихъ словъ (л. 344 о.): «Царь же Соломонъ бѣ любя жены зѣло, и поятъ жены чюжа, и дщери Фяраоня и моавитяныня.... И тѣхъ приложися любити. И бысть Соломону женъ веденицъ 700, а хотей 300, а книгъ бяше у Соломона царя 8 тыс. Бысть во время старости Соломоня, и совратиша жены чюжаа сердце Соломоне ходити въ слѣдъ боговъ инѣхъ, и не бѣ сердце его съ Господомъ Богомъ, якоже бѣ сердце Давидово; и хожаше Соломонъ въ слѣдъ мръзскыхъ вкушеній и оскверненныхъ и въ слѣдъ царя ихъ, и въ слѣдъ сына Амоня» и т. д. Затѣмъ разсказывается о наказаніи, постигшемъ Соломона за такое отступленіе отъ истинной вѣры. Но 4) Китоврасъ не играетъ во всемъ этомъ никакой роли; его месть разсказана въ иномъ мѣстѣ (подъ № 1), и притомъ въ немногихъ словахъ. Этотъ эпизодъ, очевидно, остался у насъ неразработаннымъ, и едва ли былъ популяренъ въ этой связи, судя по тому, что послѣ разсказа, какъ Китоврасъ забросилъ Соломона, онъ снова является въ его услуженіи и даже оставляетъ ему двуглаваго мужа.—Что касается эпизода о царевнѣ (у Тихонравова. I, 269—71; Пам. стар. русск. лит. III, 53 — 4; Андрей Поповъ, Хронографы. I, b, 173 слѣд., гл. 29: о вопросѣхъ царицы Соломоновы), то онъ сложился подъ замѣтнымъ вліяніемъ легенды о царицѣ Савской, съ талмудическими и мусульманскими редакціями которой мы познакомимся впослѣдствіи. Царь не хочетъ отдать Соломону свою дочь; тогда бѣсы похищаютъ ее для него, «и всадиша ю въ сандалъ и ведоша ю по морю. Видѣвъ же царевна, оже моужь водоу пьетъ, а изъ него идеть вонъ опять..... И переѣхаша немного, оже мужъ въ водѣ бродитъ, а воды проситъ, а волны пошибаютъ его (въ повѣсти о дѣтствѣ Соломона, у Тихонрав., Лѣт. русск. лит. и древн. IV, стр. 128: «отецъ мой по горло сидитъ въ водѣ, проситъ пити, а напитися не можетъ»)..... И переѣхавъ мало, оже идеть мужъ сѣна косити, а за нимъ два козла ходятъ и поѣдаютъ травоу, иже что оусѣчетъ». Соломонъ толкуетъ ей эти загадочныя видѣнія: 1-е, «то есть домъ царевъ, сюды внидетъ, а иноуды изидетъ»; 2-е, «то есть тиоунъ, царевъ, соудове соудитъ, а дроугихъ ищеть, чюмъ бы емоу царю сердце добро сътворити»; 3-е, «той есть, иже поиметъ моужъ дроугую жену съ чюжими дѣтьми, и онъ что придобоудетъ, а они то съѣдятъ, а емоу ничто же въ роукоу не идеть». Загадки напоминаютъ стиль Бесѣды Трехъ Святителей и тому подобныхъ памятниковъ. Сл. напр. девятый сонъ Мамера царя: красивый конь ѣстъ тра-

съ именемъ Китовраса. Небольшой пробѣлъ въ повѣсти легко восполняется при помощи позднѣйшихъ пересказовъ, книжныхъ и народныхъ, въ которыхъ роль Китовраса предоставлена Пору, либо какому нибудь безъименному царю, либо Василью Окульевичу.

Спѣшимъ передать содержаніе повѣсти [2]):

«Бысть во Іерусалимѣ царь Соломонъ, а во градѣ Лукоръе царствуя царь Китоврасъ; обычай же той имѣя царь: во дни царствуетъ надъ людми, и въ нощи обращашеся звѣремъ Китоврасомъ, и царствуетъ надъ звѣрми, а по родству братъ царю Соломану. И въ нѣкоторое время свѣда царь Китоврасъ, что у Соломана жена прекрасна, и вражіемъ совѣтомъ разъярись Китоврасово сердце, хотя у себя видѣти Соломонову жену, и умысли во умѣ своемъ, и сряди корабль со многимъ товаромъ, и пославша во Іерусалимъ человѣка своего волхва и приказалъ ему: «добры мой человѣче, аще ти пріидеши во Іеросалимъ, и ты украдь у Соломана жену сво и приведи ея комнѣ». И рече ему волхвъ той: «дай же ми, господине, порфиру свою царскую, и я могу ея украсти у Соломона». Китоврасъ же, дая ему порфиру свою царскую, и отпусти его во Іеросалимъ градъ. И вскорѣ волхвъ тотъ пріиде подъ градъ Іеросалимъ и нача торговати, товаръ свой продавати, а порфиру царскую положи среди корабля; того ради, чтобъ ея всякъ видѣлъ. И нача къ нему многая люди ходити товаровъ смотрити; и нѣкій человѣкъ, увидя на кораблѣ порфиру царскую, и приде ко царю Соломану и глагола ему: «царю Соломане, пришелъ гость со многими товарами и привезъ на кораблѣ порфиру царскую велми чюдну и украшенну драгимъ каменіемъ». И рече царь Соломанъ: «приведи его съ порфирою царскою». Человѣкъ той пойде на корабль и рече гостю: «пойди,

---

ву двумя горлами, переднимъ и заднимъ. Толкованіе: князья и судьи и старѣйшины начнутъ судить не по правдѣ, а для прибытка, и брать посулы и у праваго и у виноватаго. Сл. въ Бесѣдѣ: Вопросъ: что есть: конь стоитъ, изсохъ, а трава подъ нимъ до чрева? — Отвѣтъ: Конь есть богатый человѣкъ, который, смотря на свое богатство, изсохъ. В. Что есть: конь стоитъ на голомъ гумнѣ, а сытъ вельми? О. Конь есть убогій человѣкъ, который о богатствѣ не печется. Буслаевъ, Истор. Оч. II, 25.

[1]) Нап. въ Памятн. стар. русск. лит. III, стр. 59—61, и у Буслаева, Историческая Христоматія, стр. 718—721.

господине, съ порфирою царскою къ Соломáну царю». Волхвъ же той пойде съ порфирою царскою. Соломанъ же, видя ту царскую порфиру велми украшену, и повелѣ взяти, а цѣну за нее... И рече Соломанъ царь: «купче, буди ко мнѣ заутра на обѣдъ». Волхвъ же той удари челомъ царю.... (и возвратися) на корабль свой радуяся. На утрій же день пріиде волхвъ той ко царю Соломану...» Здѣсь слѣдовалъ въ рукописи разсказъ о томъ, какъ посланный Китовраса совратилъ жену Соломона, давъ ей соннаго зелья, отчего она стала точно мертвая; и когда Соломонъ похоронилъ ее, волхвъ долженъ былъ явиться снова, чтобы оживить ее и тайно отвести къ своему царю. Соломонъ, провѣдавъ объ этомъ черезъ своего посланнаго, самъ является переодѣтый въ Китоврасово царство, взявъ съ собой войско, которому велитъ стать поодаль; онъ одинъ пойдетъ впередъ, а они пусть ждутъ его знака: какъ затрубитъ онъ первый разъ, пусть будутъ на готовѣ: «во вторый заиграю, и вы поѣдьте ко мнѣ и станте въ западн; аще ли въ третіе заиграю, и вы борзо ко мнѣ будите». И пріиде Соломанъ во царство Китоврасово, аки прохожей старецъ милостыню сбирать, и пріиде въ садъ, гдѣ черпаютъ воду Китоврасу царю, и выиде дѣвка по воду въ садъ со златымъ кубцомъ, и рече Соломанъ: «дай же ми, дѣвица, изъ сего кубца испити». И рече ему дѣвка: «какъ ты, старецъ, хощешь пити изъ царского сего кубца: аще кто увидитъ и скажетъ царю, и онъ велитъ за то насъ обѣихъ казнить». Соломанъ рече: «дай же, дѣвка, испити: никто у насъ сего не увидитъ» — и дасть ей за то колечко злато, и она даде ему испити, и поиде дѣвка съ водою радуяся и скажи госпожѣ своей такъ: «азъ его нашла на пути». И (нѣкто) увидѣ у нее нѣ въ которое время то колечко Соломонова жена, а Китоврасова царица, и опозна его, что то колечко ее обручальное, и рече ей: «скажи, дѣвка, кто ти далъ сіе колцо»? Рече дѣвка: «далъ ми, госпожа, старецъ захожей». Она же рече: «не старцу быть, но мужу моему Соломону». И скоро разосла многихъ людей своихъ по граду и повелѣ сыскати. Они же сыскавъ же старца, и приведоша его къ ней. Она же видѣвъ и рече ему: «Соломане, ты пошто еси сюды пришелъ»? И рече Соломанъ: «пришелъ убо я по твою главу». И рече ему жена его Соломанова: «самъ ты, Соломанъ пришелъ на смерть и будеши повѣ-

(шенъ)...» И Соломонова жена скоро послаша на поле къ Китоврасу людей своихъ: «и скажите Китоврасу такъ: пришелъ ко мнѣ гость, а твой, господине, недругъ». Китоврасъ же скоро поѣде ко дворцу своему и виде Соломана у себя на царскомъ дворѣ, и рече ему Китоврасъ: «ты еси, Соломанъ, почто ко мнѣ пришелъ?» И рече Соломонъ: «пришелъ есми къ тебѣ для того, за что еси укралъ жену мою»? И рече ему Китоврасъ: «али ты у меня, Соломонъ, хощеши украсти свою жену, у меня не видать тебѣ жены своея, а тебѣ отъ меня живу не быть». И повелѣ царь Китоврасъ Соломона скоро повѣсити, и Соломонъ предъ царемъ Китоврасомъ нача плакати и рече: «братъ еси, Китоврасъ, язъ былъ братъ твой царемъ и царствовалъ во Іерусалимѣ; повели ми дать царскую смерть, вели меня повѣсити честно и вели тутъ вывести питья и ѣствы много, и поди за мною и съ царицею самъ, и вели быть всѣмъ людемъ градскимъ на такое мое позорище, и вели имъ пити и ясти, а меня царя Соломона поминать». Китоврасъ же послуша царя Соломана и сотвори тако; и повелѣ Соломона вести на шибалицу. И приведчи Соломона къ шибалицѣ и видѣ Соломонъ на шибалицѣ лычную петлю и рече Китоврасу: «брате еси, Китоврасъ, али у тебя во царствѣ твоемъ не стало шелку? пошли и вели купить красного да желтого, и свить двѣ петли шелковы, едину красную, а другую желтую, и я въ любую петлю кинуся». Китоврасъ же повелѣ шелку купитъ красного да желтого, и свитъ петлю въ красномъ, а другую въ желтомъ. И рече ему Соломонъ: «брате еси, Китоврасе, вели мнѣ поиграть въ малый рожекъ передъ послѣднимъ концомъ». Китоврасъ же повелѣ ему играти, Соломону, въ рожекъ; и услыша войско соломоново и нача вооружатися. И какъ привели Соломона къ шибалицѣ, и рекоша Соломону немилостивы полачи: «иди Соломонъ, на шибалицу». И Соломонъ пошолъ и ступилъ на первую ступень, и глагола Соломонъ Китоврасу: «брате еси, Китоврасе, поволь мнѣ еще поиграти въ малый рожекъ»,—и царь Соломонъ заигралъ въ рожекъ, и въ тѣ поры Китоврасъ и все войско Китоврасово задумалось, и услышало соломоново войско и приде близко Соломона царя и укрыся въ тайнѣ мѣстѣ. И рекоша ему немилостивые мастеры: «царю Соломане, что мѣшкаешь»? И Соломонъ поиде по лѣствицѣ и вскочи на верхней перекладъ.

шибалицы, а лѣсницу прочь отбросилъ, и нача играти во свой малый рожекъ. И борзо прискака Соломоново войско къ нему; и повелѣ Соломонъ всѣхъ побивать; они жъ градскіе люди побѣжаша, а царя Китовраса и жену царицу поимали и привели предъ царя Соломона. И рече Соломонъ: «брате Китоврасе, ты мнѣ готовилъ шибалицу и двѣ петли шелковы, и хотѣлъ меня повѣсити не по винѣ моей, но по своему злакосненому сердцу, и за то еси самъ впалъ въ руки моя, яко агня въ кохти волку, и терпи въ рукахъ моихъ, и не можешь живъ быти». И повелѣ царь Соломонъ повѣсити ихъ обѣихъ—Китовраса въ красную петлю, а жену ево, царицу, въ желтую петлю, а волхва ихъ въ лычную петлю; и повелѣ во градѣ и досталныхъ людей всѣхъ побити, а царство Китоврасово огнемъ выпалить. А царь Соломонъ пойде въ Іеросалимъ градъ, славяще святую Троицу, что невѣрнаго царя побилъ, и царство его поплѣнилъ, и огнемъ попалилъ. Богу нашему слава и нынѣ и присно и во вѣки вѣкомъ, аминь».

Весьма естественно можетъ явиться вопросъ: въ какомъ отношеніи находится эта повѣсть, сохраненная въ рукописи XVII—XVIII вѣка, къ разсказу Палеи? Слѣдуетъ ли предположить между ними древнѣйшую связь, или эта связь явилась позднѣе и случайно? Легенда о похищеніи могла существовать въ началѣ отдѣльно и имена Китовраса и Соломона проникнуть въ нее лишь позднѣе подъ вліяніемъ Палеи: фактъ довольно обыкновенный въ исторіи легендъ, легко смѣшивающихся другъ съ другомъ безъ особаго внутренняго повода. Но у насъ есть нѣкоторыя данныя, позволяющія заключить, что въ настоящемъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ фактомъ другаго разбора. Если мы вѣрно толкуемъ извѣстное изображеніе Китовраса на вратахъ Софійскаго собора [1]), то уже въ началѣ XIV-го вѣка и, можетъ быть, ранѣе, легенда Палеи представлялась въ извѣстной связи съ легендой о похищеніи. На первомъ полѣ исполинская крылатая фигура Кентавра-Китовраса держитъ въ одной рукѣ небольшую фигуру въ зубчатой коронѣ, очевидно Соломона, котораго онъ собирается забросить. Вдали такая же фигура сидитъ на престолѣ [2]); это

[1]) Древности Гос. Росс., отд. VI.

[2]) Я слѣдую тексту Древностей Госуд. Росс.; приложенное изображеніе (отд. VI, № 33) слишкомъ затерто на второмъ планѣ.

опять же Соломонъ передъ тѣмъ, какъ Китоврасъ схватилъ его: такія удвоенныя изображенія одного и того же лица въ разныхъ положеніяхъ довольно обычны въ старинныхъ миніатюрахъ [1]). Или это Китоврасъ, принявшій, по разсказу Талмуда, образъ изгнаннаго царя и возсѣвшій на его престолъ. Надпись къ этому изображенію не вся сохранилась или не вполнѣ записана: «(Ки)товрасъ меце братомъ своимъ на обѣтованную землю зр(ѧ?)» Онъ, стало быть, бросилъ его въ другую сторону, отъ себя, или надо читать съ Палеей: на конецъ; подъ братомъ разумѣется Соломонъ—но такимъ, какъ извѣстно, онъ является только въ легендѣ о похищеніи. Въ Палеѣ Китоврасъ—темное, демоническое существо, въ легендѣ онъ—царь, почему на софійскихъ вратахъ изображенъ въ коронѣ [2]) и, кромѣ того—«по родству братъ царю Соломону». Ясно, что обѣ редакціи сказаній о Китоврасѣ уже существовали совмѣстно.

Болѣе полное доказательство тому мы находимъ въ нѣмецкой поэмѣ о Соломонѣ и Морольфѣ. Она начинается тѣмъ, что Морольфъ, чудовищный видъ котораго описывается особенно тщательно, приходитъ къ Соломону; въ началѣ безъ сомнѣнія разсказывалось, что онъ приведенъ къ нему насильно. Слѣдуетъ за тѣмъ извѣстное преніе мудрыми загадками и притчами, послѣ чего поэма переходитъ къ разсказу о похищеніи Соломоновой жены. Все это приводитъ насъ естественно къ слѣдующимъ заключеніямъ: во 1-хъ существовалъ вѣроятно особый славянскій пересказъ легенды о Китоврасѣ, въ которомъ части расположены были такимъ образомъ, что вслѣдъ за поимкой Китовраса и его преніемъ съ

---

[1]) Сл. напр. описаніе одной миніатюры въ ркпс. житія Петра и Февроніи Муромскихъ, въ моей статьѣ: Новыя отношенія Муромской легенды и т. д. въ Ж. М. Н. П. 1871, за Май.

[2]) Сл. такія же изображенія крылатыхъ кентавровъ, съ вѣнцомъ на головѣ и со скипетромъ въ рукахъ на паникадилѣ, находящемся въ музеѣ христіанскихъ древностей при с.-петербургской академіи художествъ. Аделунгъ, видѣвшій его еще въ ризницѣ Новгородскаго Софійскаго собора, считаетъ его византійской работы (Adelung, Die Korsünschen Thüren. Berlin, Reimer, 1825, стр. 84). Г. Прохоровъ склоненъ отнести его, вмѣстѣ съ изображеніемъ Китовраса на васильевскихъ вратахъ (?), къ концу XV-го вѣка, если не къ XVI-му.

Соломономъ слѣдовалъ эпизодъ о похищеніи имъ соломоновой жены. Во 2-хъ) послѣдній эпизодъ долженъ былъ находиться уже въ той первичной легендѣ, изъ которой развились самостоятельно нѣмецкія сказанія о Соломонѣ и Морольфѣ и славянскій легендарный циклъ Соломона и Китовраса. Къ этому заключенію пришелъ уже Пыпинъ [1]). Послѣ всего сказаннаго нами о генезисѣ соломоновской легенды, нѣтъ ничего удивительнаго, что и въ данномъ случаѣ придется искать источника на востокѣ, въ той культурной средѣ, изъ которой мы думали объяснить нашего Китовраса-Кентавра. Мы нашли въ немъ индѣйскаго Гандарву. Гандарвой зовется отецъ Викрамадитьи въ извѣстномъ сборникѣ легендъ о немъ, столь сильно повліявшемъ на составъ соломоновской саги. Я ужè сказалъ, что Гандарвы—миѳическія существа, что то въ родѣ служебныхъ духовъ; у нихъ слабость къ смертнымъ женамъ, съ которыми они любятъ общаться, которыхъ сами они похищаютъ либо увозятъ для другихъ. Объ этихъ увозахъ ходило много разсказовъ; сообщеніемъ слѣдующей буддистской жатаки, въ двухъ разныхъ редакціяхъ, я обязанъ г. Минаеву. Изъ лежащаго передо мною перевода я извлекаю только сущность повѣсти, назначенной доказать, «что женщины нельзя уберечь:» древніе мудрецы, поселивъ женщину среди океана, во дворцѣ у озера Симбали, не могли уберечь ея.

«Въ древности, въ Варанаси (Бенаресъ), въ царствованіе Брахмадатта'ы, Бодисатва принялъ зачатіе въ утробѣ старшей его жены и, когда пришелъ въ возрастъ, по смерти отца сталъ править царствомъ. Старшая его жена называлась Kâkâti, красивая какъ Апсараса.... Въ это время нѣкій царь Супанна, принявъ образъ человѣка, приходилъ къ царю вести игру и, играя, влюбился въ старшую жену, похитилъ ее, увелъ въ свой дворецъ, гдѣ и наслаждался ею. Не видя царицы, царь сказалъ гандарву (пѣвцу, музыканту) по имени Натакувера: отъищи царицу. Гандарва, желая подстеречь царя Супанну, спрятался въ одномъ озерѣ въ тростниковой чащѣ и во время его возвращенія домой сѣлъ къ нему на крыло и такимъ образомъ достигъ его жилища, гдѣ съ царицей имѣлъ любовную связь; засимъ, сѣвъ опять на

[1]) Очеркъ, стр. 107 и 113.

его крыло, вмѣстѣ съ нимъ вернулся назадъ и во время игры Супанны съ царемъ взявъ лютню, подошелъ къ игрокамъ и, ставъ около царя, распѣвая, сказалъ первый стихъ: «Несется оттуда благоуханіе, гдѣ живетъ мой милая. Далеко отсюда Kâkâti, радующая мое сердце». Выслушавъ этотъ стихъ, Супанна сказалъ другой: «Какъ ты переплылъ черезъ океанъ, какъ переплылъ черезъ рѣку Кебука и семь морей, какъ взобрался на Симбали»? (здѣсь въ смыслѣ дерева). «Съ тобою переплылъ я океанъ, рѣку Кебука и семь морей; посредствомъ тебя взобрался на Симбали». Отвѣчая ему Супанна сказалъ четвертый стихъ: «Увы мнѣ великорослому, увы безсмысленному! Къ женѣ я привезъ полюбовника и отъ нея увезъ его». Послѣ того онъ привелъ назадъ жену къ царю Варанаси, и самъ болѣе не приходилъ» [1]).

Въ другой редакціи [2]) тотъ же разсказъ передается съ иными именами и нѣкоторыми новыми подробностями. «Въ древности въ Варанаси царствовалъ царь Тамба; у него была весьма красивая старшая жена, по имени Суссони. Въ это время Бодисатва родился какъ Супанна; тогда островомъ змѣй (nâga) былъ островъ Сорума. Бодисатва жилъ на этомъ островѣ въ обители Супанновъ и, принявъ образъ юноши, приходилъ въ Варанаси играть съ царемъ Тамба. Увидавъ его красоту, служанки донесли царицѣ: Съ нашимъ царемъ играетъ такой то юноша. Желая на него посмотрѣть, она нарядившись пришла однажды въ игральный покой и, стоя между служанками, смотрѣла на него. И онъ также смотрѣлъ на нее, и оба другъ въ друга влюбились. Царь Супанна собственною силою поднялъ въ городѣ вѣтеръ; люди, боясь паденія дома, вышли изъ царскаго дворца; онъ же собственною силою навелъ тьму и, взявъ царицу, по воздуху отправился на островъ змѣй въ свой дворецъ. Никто не зналъ, откуда Суссони пришла и куда ушла; онъ же, насладившись ею, приходилъ къ царю играть. У царя былъ гандарва (мызыкантъ), по имени Сагга; не зная, куда ушла царица, царь призвалъ его и сказалъ:

---

[1]) IV, 3, 7.

[2]) Ib. V, 1, 10. Оба разсказа напечатаны теперь въ статьѣ г. Минаева: Нѣсколько разсказовъ изъ перерожденій Будды (Журн. М. Н. Пр. за 1871 г., т. CLVIII), стр. 129—133.

Ступай, исходи всѣ земные и водяные пути и высмотри, куда ушла царица. Онъ, взявъ съ собою дорожный запасъ, сталъ разъискивать, начиная отъ подгородной деревни, и достигъ Барукачча (Bharukaccha). Въ это время купцы этого города отправлялись на кораблѣ въ страну Суванна (Suvannabhûmi). Онъ подошелъ къ нимъ и сказалъ: я музыкантъ (гандарва), привязавъ къ кораблю лютню стану вамъ пѣть—вы только повезите меня даромъ. Тѣ согласились и, посадивъ его на корабль, отправились. Когда корабль плылъ благополучно, они позвали его и сказали: Пой намъ. На что онъ имъ отвѣчалъ: «Если я стану пѣть, то рыбы начнутъ двигаться и вашъ корабль разобьется».—«Когда люди поютъ, рыбы не двигаются, отвѣчали купцы. Пой». «Такъ не сердитесь же на меня», сказалъ онъ и, взявъ лютню, сталъ играть, не возвышая пѣсни надъ звукомъ струнъ. Ошеломленныя этимъ звукомъ, рыбы стали двигаться, и какое то водяное чудовище, прыгнувъ, упало на корабль и разбило его. Сагга, взявшись за доску, поплылъ по вѣтру и достигъ острова змѣй по близости дворца и дерева Нигрода.—Когда царь Супанна уходилъ играть, царица Суссони, выйдя изъ дворца, расхаживала по берегу. Увидавъ гандарву (музыканта) Саггу и узнавъ его, она спросила: «Какъ ты пришелъ»? Тотъ разсказалъ ей все. Внушивъ ему довѣріе словами: Не бойся, она обняла его и повела во дворецъ, возложила на ложе и, когда онъ успокоился, дала ему чудной пищи, омыла благоуханной водой, одѣла въ небесное платье и украсила прекрасными пахучими цвѣтами. Такъ ухаживая за нимъ, во время пришествія царя Супанны она прятала его, когда же тотъ уходилъ, наслаждалась съ нимъ. Когда такимъ образомъ прошло полтора мѣсяца, къ этому острову пристали купцы изъ Варанаси, чтобъ забрать дровъ и воды. Гандарва вмѣстѣ съ ними взошелъ на корабль и отправился назадъ въ Варанаси, гдѣ, увидавъ царя (Супанна) во время его игры, взялъ лютню и распѣвая сказалъ первый стихъ: «Несется благоуханіе тимира (цвѣтка), злое море звучитъ; далеко отсюда, о Тамба, Суссони, желанная, ранитъ меня». Услыхавъ это, Супанна сказалъ второй стихъ: «Какъ ты переплылъ черезъ океанъ, какъ увидалъ островъ Соруна, о Сагга, какъ ты и она сошлись?» На это гандарва (музыкантъ) сказалъ три стиха: «Я поплылъ вмѣстѣ съ купцами, ищу-

щими богатства, изъ Барукачча, чудовища разбили корабль и я поплылъ на доскѣ. Она внушила мнѣ довѣріе сладкою рѣчью, она, вѣчно благоухающая, какъ сандальное дерево, какъ счастливая мать роднаго сына поднимаетъ на колѣни, (такъ она вывела меня на берегъ). Она, съ тихими взорами, удовлетворила меня пищею, питьемъ, одѣяніемъ, ложемъ и собою. Это узнай, о Тамба!» Слыша разсказъ гандарвы (музыканта), Супанна разгнѣвался и сказалъ: «Даже живя въ обители Супанновъ я не могъ уберечь ее. Что мнѣ въ этой безнравственной». Сказавъ такъ, онъ привелъ ее назадъ къ царю и за симъ больше не приходилъ».

Содержаніе этого разсказа сводится къ слѣдующему: 1) умыканіе однимъ царемъ жены другаго; жена представляется невѣрной, безнравственной, похититель — сверхъестественнымъ существомъ: у него крылья, онъ по произволу поднимаетъ вѣтеръ и наводитъ тьму. 2) Жена возвращается мужу; посредникомъ, развѣдчикомъ является Гандарва; отношенія, въ которыя онъ становится къ ней, заставляютъ впрочемъ предполагать, что первоначально онъ самъ могъ представляться соблазнителемъ, хищникомъ, какъ и нѣмецкій Морольфъ, двойникъ нашего Китовраса, долженъ ограничиться въ дошедшихъ до насъ пересказахъ поэмы ролью Соломонова помощника. Гандарвы, какъ сказано было въ другомъ мѣстѣ, считались божественными музыкантами, такъ что Гандарва въ литературномъ языкѣ могъ прямо обозначать музыканта. Мы могли бы передать его въ этомъ значеніи, въ предложенномъ переводѣ жатаки: онъ въ самомъ дѣлѣ выводится поющимъ и играющимъ на лютнѣ; но его игра демоническая: онъ еще не возвысилъ голоса надъ звукомъ струнъ, а рыбы и морскія чудовища расплясались, какъ отъ игры нашего Садки расплясался царь морской; онъ садится невидимкою на крылья царя Супанны. Это заставляетъ насъ видѣть въ немъ не музыканта поздней новеллы, а миѳическаго демона Гандарву, любителя музыки и земныхъ красавицъ. Такой Гандарва, обращенный въ слона вслѣдствіе проклятія одного святаго, помогаетъ царю Ратнадипати достать себѣ въ жены всѣхъ царскихъ дочерей, какія ни есть на свѣтѣ. Интересно что и въ этой новеллѣ Сомадевы[1])

[1]) Brockhaus, Analyse der indischen Mährchensammlung des Soma-

мы встрѣчаемъ эпизодъ о невѣрной женѣ и сцену на островѣ, напоминающую вторую редакцію жатаки. Слонъ-гандарва тяжело раненъ и можетъ быть спасенъ лишь тогда, когда его дотронется вѣрная жена. Пробуютъ одна за другой всѣ жены царя и горожанъ—но напрасно; только отъ руки Силавати, жены одного проѣзжаго купца, слонъ оправляется. Тогда, изгнавъ своихъ женъ, царь рѣшается жениться на сестрѣ Силавати, Ражадаттѣ, чтобы породниться съ такимъ нравственнымъ семействомъ. Напрасно астрологи предупреждаютъ его, что счастливая минута для брака наступитъ лишь черезъ три мѣсяца; иначе супруга его окажется невѣрною. Царь ничего не хочетъ слышать, и бракъ совершается. Чтобы отвратить предсказаніе, онъ заключаетъ жену на пустынномъ островѣ среди моря, гдѣ ей прислуживаютъ только женщины и дѣвушки. Однажды, когда онъ посѣтилъ ее, она опьянѣла отъ вина и царь, оставивъ ее въ этомъ положеніи, весь слѣдующій день о ней безпокоился. Между тѣмъ царица, оставшись одна, потому что ея прислужницы заняты были на кухнѣ, видитъ передъ дверями дворца незнакомаго человѣка. На ея вопросъ, кто онъ и какъ пробрался на недоступный островъ, странникъ выдаетъ себя за купца, спасшагося отъ кораблекрушенія при помощи доски. Онъ полюбился ей, и возвратившійся царь застаетъ ихъ вмѣстѣ. Въ концѣ повѣсти и слонъ, и царь, и Ражадатта оказываются преображенными гандарвами.

Въ приведенныхъ буддистскихъ легендахъ я вовсе не открываю прототипъ сказанія о Китоврасѣ; общаго у нихъ лишь отдѣльные мотивы и образъ демоническаго похитителя Гандарвы-Китовраса. Но именно это послѣднее обстоятельство, подкрѣпляемое сходствомъ именъ и неоспоримо восточнымъ происхожденіемъ всей Соломоновской саги, заставляетъ надѣяться, что со временемъ откроются новые легендарные источники, изъ которыхъ объяснятся иные эпизоды европейскихъ сказаній, остающіеся пока не пріуроченными къ Востоку.

Эпизодъ объ увозѣ Соломоновой жены сталъ однимъ изъ самыхъ популярныхъ всего цикла. Онъ скоро сдѣлался добычей грамотниковъ и перешелъ въ народную книгу, гдѣ помѣщается либо

deva. Siebentes Buch (въ Bericht üb. die Verhandlungen d. k. sächs. Gesellsch. d. W. zu Leipz. Phil. Hist. Cl. XIII B. 1861), cap. 36.

какъ продолженіе повѣсти о дѣтствѣ Соломона[1]), либо отдѣльно[2]). Содержаніе, за небольшими отмѣнами, вездѣ одинаково и помогаетъ восполнить пробѣлы болѣе древней легенды о Соломонѣ и Китоврасѣ. Соломонъ женится на Соломонидѣ (Соломонихѣ), дочери цареградскаго царя Волотомана[3]); въ другихъ пересказахъ она не названа. Точно также и противникъ Соломона иногда просто зовется нѣкимъ царемъ, но чаще Поромъ, можетъ быть, подъ вліяніемъ Александріи, пользовавшейся большой извѣстностью въ древне-русской литературѣ, причемъ посредствующей формой могло быть фараонъ, Pharo, какъ названъ супротивникъ Соломона въ нѣмецкой поэмѣ. Можно также предположить, что различіе именъ объясняется двойственностью источниковъ, изъ которыхъ въ разное время пришли къ намъ Соломоновскіе разсказы: если Китоврасъ указываетъ на Византію, то тождественный съ нимъ Pharo-Поръ проникъ къ намъ позднѣе вмѣстѣ съ западной разновидностью сказанія. Похищеніе Соломоновой жены мотивируется большею частью местью Пора, жену котораго соблазнилъ Соломонъ[4]), о чемъ самъ извѣстилъ его въ посланіи: «Въ прошлое лѣто былъ есми я въ твоемъ царствѣ и со царицею твоею пребылъ ночь и снялъ съ правыя руки перстень златой»[5]). Позднѣе, похитивъ Соломонову жену, Поръ отвѣчаетъ ему въ томъ же стилѣ: «Нѣ въ кое лѣто присылалъ еси ко мнѣ посла своего и перстень златой въ дарѣхъ и съ царицею моею пребылъ и въ моемъ царствѣ; а нынѣ я съ твоею царицею пребываю: твоя царица у меня нынѣ увезена»[6]). Давидъ предвидитъ для Соломона грядущую опасность отъ жены: «Сынъ мой, Соломонъ! говоритъ

---

[1]) Такъ у Тихонравова (Лѣтоп. русск. лит. и древн., т. IV: Повѣсти о царѣ Соломонѣ), № 1-й (по той же редакціи, но по болѣе древнему списку та же повѣсть напечатана у Пыпина, Памят. стар. русск. лит. III, стр. 63—70) и № II.

[2]) У Тихонравова, ib., № III.

[3]) Ib., стр. 142; ркпс. Вотоломона; въ ркпс. Барсова: Волотономонъ.

[4]) Ib., стр. 137 — 8; или разсказывается еще такъ, что жена Соломона позволила себя увезти къ царю, «за котораго она желала прежде замужъ, когда ей бывшей дѣвицей сущей», ib., стр. 143.

[5]) Ib. 117. Пып. 66.

[6]) Ib., стр. 118; Пыпинъ, стр. 67—68 и въ ркпс. Барсова.

онъ, жена твоя, а моя сноха красна, смерть отъ нее узришь, только премудростью своею избѣжишь ее. И будетъ это въ скоромъ времени» [1]).

Увозъ разсказывается такимъ образомъ: «Царь Поръ пустилъ по своему царству кличь великъ, ктобы шелъ въ царство Соломаново и провѣдалъ бы впрямъ, женатъ ли будетъ Соломанъ или нѣтъ. И выступилъ княженецкій слуга и рече: «Государь царь Поръ! Я тебѣ провѣдаю впрямъ, что женатъ ли будетъ или нѣтъ царь Соломанъ; будетъ женатъ, и язъ тебѣ, государь царь, приведу царицу Соломонову». И рече ему царь Поръ: «Что тебѣ подмоги взять?» И рече слуга: «Государь царь Поръ! вели сдѣлать золотые рукавцы и самоцвѣтные каменіе вели у рукавцевъ придѣлать» [2]). Иногда вмѣсто княженецкаго слуги являются послы [3]) или гость Паша, и тогда царь Поръ пытаетъ себѣ невѣсты, какъ Владимiръ въ былинѣ о Дунаѣ Ивановичѣ. «И сотвори пиръ великъ зѣло на боляръ своихъ. Егда же бысть веселъ, глагола болярoмъ своимъ: «Милыя мои князи и бояре! изыщите мнѣ невѣсту красну и добру, якоже азъ красный наличный царь». Они же молчаша, ничто же царю отвѣщаша; токмо единъ другъ царевъ глагола: «О царю! кто можетъ изыскати тебѣ жену такову красну, яко же ты, красный наличный царь?» И выступи нѣкій гость, именемъ Паша, и глагола царю: «Добро молчати и добро говорити. Азъ былъ за моремъ въ царствѣ Соломона царя и видѣхъ царицу его зѣло красну, подобну тебе царю красотою». И рече ему царь: «О милый мой Паша гость: кто ли можетъ у жива мужа жену отнять? а царь Соломонъ мудръ есть». И выступи другъ царевъ бояринъ и глагола ему: «Красный наличный царь! даждь мнѣ таковъ корабль злата и сребра и каменія драгаго и того гостя Пашу въ товарыщи і ѣду за море въ царство Соломоне по смышленію моему и привезу тебѣ царицу ту». Глагола ему царь: «Друже милый! пожалованъ будешь». И снаряди бояринъ корабль всякою красотою и сотвори бояринъ въ кормѣ чердакъ зѣло красенъ, а въ немъ написа образъ царя своего

---

[1]) Тихонравовъ, ib., стр. 117 и 143.

[2]) Пыпинъ, 66—7; Тихонравовъ, 117.

[3]) Тихонравовъ, 143.

краснаго и наличнаго, въ корабли же написа всякимъ умысломъ, сотвори небо подъ верхомъ корабля, и сотвори мѣсецъ и звѣзды и противу ихъ постави стекла хрусталныя, и бысть свѣтлость велія: и дивляхуся люди красотѣ кораблю тому и хваляху зѣло» [1]).

Соломона не было дома, когда посланный Пора прибылъ въ его царство, подъ видомъ купца или прохожаго человѣка. Изображеніемъ краснаго и наличнаго царя, или по другому разсказу, драгоцѣнными рукавицами, замѣнившими царскую порфиру Китовраса, онъ соблазняетъ Соломонову жену. «Есть ли у вашего царя царица?» спрашиваетъ она. И посланникъ рече: «нашь царь Поръ пытаетъ себѣ царицы, и мѣсто ей уготованно на вѣтренномъ обходѣ царствовати и звѣзды на небѣ считати и мѣсяцъ переводити въ нашемъ царствѣ».—И рече царица Соломонова: «язъ иду за вашего царя Пора премудраго.» — И посланникъ рече: «а меня царь Поръ для того и послалъ для-ради тебя».—И рече царица: «не мошно мнѣ отъ царя Соломона пойти; царь Соломонъ премудры».—И рече посланникъ: «царица, лишь бы у тебя охота была, а я могу у него тебя увезти».— И царица рече: «пойти тебѣ со мною по землѣ, и царь Соломонъ лютымъ звѣремъ догонитъ; а подымешь меня на пчелиныя крылья, — и царь Соломонъ яснымъ соколомъ долетитъ, а въ водѣ щукою догонитъ».—И рече посланникъ царицѣ: «дамъ тебѣ забудящаго зелія про тебя, мертву доспѣю, да унесу на корабль». И рече посланникъ: «вели ключи придѣлать у ложницы, и я тебя мертву вынесу [2]).

Царица все дѣлаетъ по уговору. Когда обмерла она отъ забыдущаго зелья, «поиде царь Соломонъ къ мертвой царицѣ и узрѣлъ мертвую свою царицу, лежитъ на одрѣ. И царь Соломонъ велѣлъ сковать гвозди желѣзные и велитъ горячей нажечь гвоздь и желѣзо кипячее и мертвую жещи. Соломонъ рече: «не мертва буде, пробужу; а мертва, и схороню её съ великою честью [3]). Въ

[1]) Тихонравовъ, l. c., 147—8.

[2]) Пыпинъ, 67. Тихонр. 117 — 118. Въ другихъ редакціяхъ онъ уговариваетъ царицу велѣть сдѣлать двойные ключи къ церкви (Тихонрав., 143), либо велѣть похоронить себя «близъ пути корабленнаго», чтобы легче было потомъ ее унести (Тихонр. 149).

[3]) Тихонр., 118; Пыпинъ, 67; слич. Тихонр., 143—4.

другой редакціи это испытаніе присовѣтовано ему Давидомъ, который продолжаетъ обнаруживать недовѣріе къ своей снохѣ: «Возми клещи желѣзныя и розожги въ огни и прожги у нея десную руку: аще умре, и погреби ю ту». Соломонъ же сотвори тако и глагола отцу своему: «Согрѣшихъ, отче, послушахъ тебѣ: умре царица моя». И глагола ему Давидъ: «чадо, послушай мене: что старые люди молвятъ, збудется» [1]).

Предчувствія Давида вскорѣ оправдались: царицу погребаютъ за мертво; посланникъ Пора напускаетъ мертвый сонъ на приставленныхъ къ ней сторожей [2]), проникаетъ къ ней помощью подложнаго ключа и уноситъ на корабль. Тамъ онъ намазалъ ее другимъ зеліемъ и она ожила [3]). Такъ привезъ онъ ее къ Пору.

Когда донесли Соломону, что царица его увезена вмѣстѣ съ гробницею, онъ «растужился и падъ на землю, и полетѣ по поднебесью яснымъ соколомъ и не нашелъ подъ небеснымъ облакомъ, и поиде по землѣ лютымъ звѣремъ и нигдѣ не обрете, и поплы щукою въ море и не нашелъ» [4]). Тогда Соломонъ рѣшается развѣдать, куда увезена его жена, снаряжаетъ пословъ [5]) во всѣ окрестные грады и страны; онъ даетъ имъ драгоцѣнныя рукавицы, «узорочье на нихъ златомъ и сребромъ сотворено хитро»; онъ зналъ, что царица до нихъ великая охотница [6]). Или онъ прямо шлетъ посла въ царство Порово, и даетъ ему съ собою «златъ вѣнокъ жемчюгомъ усаженъ и золотъ рука-

---

[1]) Тихонр., 149.

[2]) Пыпинъ, 67; Тихонр., 118.

[3]) Тихонр., 149.

[4]) Тихонр., 118; Пыпинъ 67. Сл. Сл. о Полку Игоревѣ (объ Игорѣ): «поскочи горностаемъ къ тростію, и бѣлымъ гоголемъ на воду; връжеся на бръзъ комонь, и скочи съ него босымъ влъкомъ, и потече къ лугу Донца, и полетѣ соколомъ подъ мьглами, избивая гуси и лебеди, завтроку и обѣду и ужинѣ». Тамъ же превращенія Всеслава («Всеславъ князь людемъ судяше, княземъ грады рядяше, а самъ въ ночь влъкомъ рыскаше») и Вольги Всеславьевича въ былинахъ. См. Benfey, Pantschatantra. I, § 167.

[5]) Только въ одной редакціи (у Тихонр., № III) нѣтъ этого эпизода съ посломъ, и Соломонъ самъ отправляется на поиски.

[6]) Тихонр., 114.

вокъ (съ) самоцвѣтнымъ каменемъ» [1]. Этотъ рукавокъ или вѣнецъ доставляетъ посланнику Соломона, который выдаетъ себя прохожимъ человѣкомъ [2], доступъ къ царицѣ; онъ ее тотчасъ же призналъ по прозженному знаку на рукѣ [3], и вернувшись сообщаетъ обо всѣмъ Соломону.

Соломонъ снаряжаетъ великую рать: одинъ полкъ нарядилъ въ бѣлыя одежды, другой въ красныя, третій въ черныя; «и поѣде съ ними въ то царство, гдѣ живетъ царица его Соломонида. И пріѣхалъ въ ту землю, и не доѣхавъ, постави ихъ въ нѣкоемъ удолнемъ мѣстѣ тайно, чтобъ никто не видалъ ихъ, и нача имъ наказывати рече: «Аще азъ затрублю въ рогъ въ первой разъ и вы кони сѣдлайте, а въ други разъ затрублю и вы на кони садитеся, а въ третій затрублю, чтобы вы были близь меня». И наказа имъ крѣпко, а самъ, снемъ съ себя одѣяніе царское, и возложи на ся иную хуждшую одежду и поиде во градъ. И пріиде на царской дворъ и нача въ поварни работати, потомъ же нача кушанья стряпати, и какъ у него въ домѣ, такъ и тутъ кушанье таковоежъ дѣлаетъ и всякое; и потомъ принесено бысть царицѣ Соломонидѣ, она же, вкушая, и опозна рече: «никакъ кто есть отъ царя Соломона или бо самъ здѣсь? у него въ домѣ таковое кушанье» [4]. Вмѣсто этой подробности, напоминающей извѣстный эпизодъ талмудической легенды, другія редакціи сообщаютъ просто, что оставивъ войско, «Соломанъ пошелъ въ царство Порово въ каличейскомъ платьѣ, и пришелъ въ свитѣ срацынской» [5], либо въ образѣ нищаго [6]. Къ царицѣ онъ приходитъ, когда Пора не было дома, «не обсылаючи въ полаты ея» [7]; или она сама велитъ его позвать, узнавъ его, когда онъ просилъ у нея милостыню ради краснаго наличнаго царя [8]. «И пойде Соломонъ ко царицѣ въ цареву палату и рече Соломонъ: «Что ты страхъ великъ держишь, понеже я пришелъ?» И царица

[1] Пыпинъ, 68; Тихонр., 118.
[2] Пыпинъ, 68.
[3] Тихонр., 144.
[4] Тихонр. 145—5.
[5] Пыпинъ, 68.
[6] Тихонр., 119 и 150.
[7] Ib., 145.
[8] Ib., 150.

не знаетъ, что промолвить, предъ нимъ стоячи. И Соломонъ рече: «Али ты меня знаешь, что я пришелъ за твоею красотою и за дорогимъ умомъ и смысломъ?» [1]). «Рече же царица: «Царю Соломоне! не будеши живъ ты здѣ». Соломонъ же посмѣяся ей и глагола: «О не смысленая! неудержимаго не удержеши: Соломонъ мудръ есть и мудрости его не возметъ никтоже». Она же, яко звѣрь, рыкаше на него, и окова его руцѣ и нозѣ, и посади его въ сундукъ или въ комарку малу» [2]). Въ другихъ пересказахъ она предупреждаетъ его, что Поръ можетъ придти, и прячетъ его въ придѣлецъ, прикрывъ ковромъ [3]), либо въ сундукъ, на который сама садится [4]). Когда Поръ пришелъ въ палаты къ Соломонидѣ, «а царица его сидитъ на сундукѣ и речетъ царю своему тако: «Что есть царю сіе? на царѣ сижу, а съ царемъ говорю?» И царь не разумѣ глаголъ ея» [5]). Она отворила сундукъ и говоритъ: Соломонъ, выйди. «И Соломонъ вышелъ и емлетъ царицу за руку и говоритъ: моя жена. И царь Поръ рече: «Кабы твоя была, и она бы у тебя была во царствѣ: мудръ еси Соломонъ, два медвѣдя въ одной коморѣ не уживутся, а два мужа съ одною женою не могутъ ужиться. Коей ты смерти хочешь?» [6]). Царица уговариваетъ Пора убить Соломона тотчасъ-же: «Не дай ему говорить трехъ словъ, убей его, да не умудритъ тя» [7]). Но Соломонъ проситъ себѣ «красныя смерти—повѣшену быти» [8]): «не вѣси-ли, яко азъ царь славный и богатый». Пусть велитъ поставить висѣлицу и къ ней придѣлать три петли: золотую, серебряную и шелковую —«и азъ въ которую пожелаю, въ тое и пойду» [9]).

Послѣднее дѣйствіе повѣсти происходитъ подъ висѣлицей. Соломона ведутъ на казнь; съ нимъ идетъ Поръ и Соломонида

---

1) Тихонр., 119; Пыпинъ, 68.
2) Тихонр., 150.
3) Пыпинъ, 69; Тихонр., 119—20.
4) Тихонр., 145.
5) Ib., 145.
6) Ib., 120; Пыпинъ, 69.
7) Тихонр., 150—1.
8) Ib., 120; Пыпинъ, 69.
9) Тихонр., 146. Тѣ же подробности въ другихъ редакціяхъ.

«съ дѣтищемъ своимъ».—«Идущимъ же имъ путемъ, и абіе озрѣся Соломонъ вспять и видѣ царицу съ царемъ и рече: «Переднія колеса лошадь везетъ, а заднія весили ихъ несутъ» [1]). И царь не разумѣ въ глаголѣхъ его силы. И абіе второе узрѣся Соломонъ вспять, разсмѣяся, видѣ царицу съ дѣтищемъ и рече: «Кобыла идетъ и жеребенка почто за собою влечетъ?» И царь не разумѣ, что Соломонъ говоритъ» [2]). Подъ самой висѣлицей Соломонъ проситъ, чтобъ дали ему меду пьянаго и золотую трубу: «смалу есми бывалъ охотникъ въ трубу играть ратную» [3]). Самъ всходитъ отъ шелковаго оселка къ серебряному, отъ серебрянаго къ золотому, и на всякомъ всходѣ трубитъ въ рожекъ. А труба злачена говоритъ, что плачетъ: «Сѣдлайте кони борзо, поспѣшите, цари и уланы и силные князи и крѣпкіе воеводы!»; «поспѣшите, милые друзи, не жалѣйте добрыхъ коней»; «царь Поръ стоитъ съ царицею у моей страшной смерти; цари и уланы и князи и крѣпкіе воеводы и всё войско, поспѣшите ко мнѣ скоро» [4]). А Соломонида торопитъ казнь, говоритъ Пору: «Обманетъ насъ, повели ему скорѣе итти въ петлю». И царь Соломонъ затруби въ рогъ и труби долго и громко, и выѣхали въ бѣлыхъ и кони бѣлые. И царь оглянулся вспять и рече Соломону: «Что сіе?» И рече ему царь Соломонъ: «То есть, ангели идутъ по душу мою». И вторицею озрѣся царь и видѣ всѣхъ, выѣхали въ красныхъ, и рече царь: «Что сіе?» Рече Соломонъ: «То есть, идутъ ангели по тѣло мое». И третицею озрѣся царь вспять, и выѣхали всѣ въ черныхъ и кони черные. И рече царь: «Что сіе?» Рече Соломонъ: «То есть, идутъ діаволи по душу твою». И труби Соломонъ долго и громко, и бросилъ рогъ на землю и засмѣялся, и рече царь: «Что Соломонъ смѣешися, видя смерть свою?» И рече Соломонъ: «То есть—мои голуби твою пшеницу клюютъ». И царь оглянулся: одно войско Соломоново близь и прочихъ порубиша и приступиша къ царю. И Соломонъ сниде и взя царя, повелѣ его повѣсити въ златую петлю, а жену свою царицу въ сребряну,

---

[1]) Въ другой редакціи (у Тихонр., 151) это выражено такъ: «что передныи колеса кони везутъ, а задныи камо спѣшатъ?»

[2]) Тихонр., 146.

[3]) Тихонр., 120; Пыпинъ, 69. Сл. также др. редакціи.

[4]) Пыпинъ, 69; Тихонр. 120—1.

а дѣтище ихъ въ шелковую. Такъ скончася» [1]. Но Соломонъ еще успѣваетъ истолковать Пору свои загадочныя слова на пути къ висѣлицѣ: переднія колеса кони везутъ—(Соломона влекутъ на казнь), а заднія, не привязанныя (т. е. Поръ) куда спѣшатъ? [2]. Вторая загадка, неразрѣшенная въ повѣсти, очевидно должна быть истолкована такъ, что кобыла означаетъ Соломониду, а жеребенокъ, котораго она влечетъ за собою—ея дѣтище.

Такова полукнижная, полународная повѣсть объ увозѣ Соломоновой жены. Народный элементъ проникнулъ въ нее въ формѣ загадокъ, подробностями быта и т. п.; и, съ другой стороны, вся повѣсть цѣликомъ перешла въ былевой эпосъ, заимствуя изъ него второстепенныя мотивы и строгія краски. Можно предположить, что посредствующей формой между книгой и былиной былъ духовный стихъ, всего болѣе открытый апокрифическому содержанію; былина о царѣ Соломонѣ [3]) такой же отреченный стихъ, какъ и извѣстный стихъ о Егоріи Храбромъ и Елисаветѣ Прекрасной, который можно-бы съ тѣмъ же правомъ помѣстить въ число былинъ. Въ народной пѣснѣ противникомъ Соломона является Василій Окуловичъ (Окульевичъ); онъ царитъ въ поганомъ царствѣ Кудріанскомъ [4]) или въ Цареградѣ [5]).

---

[1]) Тихонр., 146—7. Тотъ же разсказъ, съ небольшими отмѣнами, въ другихъ редакціяхъ; только въ № III-мъ, у Тихонр. (стр. 153), царица размыкана жеребцомъ, къ которому ее привязали. Въ ркпс. Барсова къ повѣсти придѣланъ такой конецъ. Послѣ казни Соломониды, «по некоемъ времени царь Соломонъ восхотѣ оженитеся и взя въ Іерусалимѣ градѣ у некоего господина царицу себѣ доброродну и премудру. И поживе царь Соломонъ во своемъ царствѣ во градѣ Іерусалимѣ добрые годы. И воспомянувъ царь Соломонъ о окрестныхъ дѣтяхъ, у которыхъ онъ прежде жилъ, и посла по нихъ пословъ сво ихъ взаморію, въ ту весь, какъ оныи крестьянскіи дѣти и дщери живутъ. Пріѣхаша и поклонися царю Соломону; и повелѣ царь Соломонъ большему брату во крестьянствѣ жить, и наказалъ его жить благочинно; а средняго брата поставилъ купцомъ въ Ерусалимъ граде, а меньшему дадѣ боярство и взя его при себѣ жити. Такожде и дщерей крестьянскихъ и т. д И потомъ царь Соломонъ поживъ во градѣ Іерусалимѣ добрѣ и угоди Богу и созда въ Ерусалимѣ святую церковь Святая Святыхъ, и делаша тую святую церковь четыре десятъ два лѣта. Ему же слава во вѣки. Аминь».

[2]) Тихонр., 152.

[3]) У Рыбникова, Пѣсни. II, №№ 52 и 53; III, № 56.

[4]) Ib. II, 53. [5]) Ib., III, 56.

За славнымъ было за синимъ моремъ,
Во начальномъ-то было во Царѣ-градѣ,
У царя ли Василія Окулова,
Хорошій заведенъ былъ почестный пиръ
На многи на князи, на бояра,
На сильны могучи богатыри,
На всѣ поленицы удалыя,
На всѣ татары, на уланове.
Бѣлый день идетъ ко вечеру,
Почестный пиръ идетъ на веселѣ;
Хорошо государь распотѣшился,
Выходилъ по гриднѣ, выговаривалъ:
«Ужъ вы, мои князи—бояра,
Всѣ сильны могучи богатыри,
Всѣ паленицы удалыя,
Всѣ татары, всѣ уланове
У меня во Царѣ-градѣ изпоженены,
Всѣ дѣвицы-вдовицы замужъ выданы,
Я прекрасный царь Василій холостъ хожу.
Вы не знаете-ль мнѣ супротивницы,
Супротивницы какъ супротивъ меня:
Craномъ статна была бы, умомъ сверстна,
У ей очи-то были бы ясна сокола,
У ей брови-то были бы черна соболя,
У ней рѣчь-пословица умильная.
. . . .»
Тутъ всѣ во пиру призамолкли-сидя,
Большой хоронится за средняго,
Середній хоронится за меньшаго,
А отъ меньшаго царю отвѣту нѣтъ.
Изъ того де стола изъ-за окольнаго,
Со той де скамейки дорогъ рыбій зубъ,
Выставалъ Таракашко гость заморянинъ,
Приходитъ къ царю близешенько,
Покланяется царю низешенько.» [1]).

---

[1]) Ib. III, стр. 296—7.

Въ другихъ пересказахъ былины имя ему — Ивашка повареный, либо Ивашка-Торокашка гость заморскій [1]). Онъ указываетъ царю на Саламаниду (Соломониду, Саламанію), жену Соломона; видѣлъ онъ ее далече за синимъ моремъ, въ начальномъ градѣ Іерусалимѣ: она станомъ статна, умомъ свершена, подъ пару царю Василью Окульевичу. Онъ берется достать ее: приставъ къ Іерусалиму на корабляхъ, полныхъ разныхъ эпическихъ диковинокъ, будто за тѣмъ, чтобы торгъ держать, мнимый купецъ заманиваетъ царицу «поглядѣть нашихъ товаровъ заморскихъ», поитъ ее питьемъ забудущимъ и увозитъ обманомъ. Въ этомъ былина отличается отъ народной повѣсти, съ перваго раза представляющей царицу виновной, такъ какъ она сама согласна на увозъ. Былина обошла также эпизодъ о томъ, какъ Соломонъ посылаетъ напередъ развѣдать, куда увезена его жена. Онъ самъ собираетъ войско и идетъ

Кругъ синя моря да ко Царю-граду.
Онъ будетъ подъ рощами зелеными,
Оставляетъ онъ силу всю подъ рощами,
Силы-то самъ наказывалъ:
«Все мое войско любезное!
Я одинъ пойду теперь во Царь-городъ.
И буду я у смерти-то у скорыя,
Затрублю я де во турій рогъ во первый разъ,—
Такъ вы скоро сѣдлайте добрыхъ коней;
Затрублю я въ турій рогъ во второй-то разъ;—
Такъ вы скоро садитесь на добрыхъ коней;
Затрублю я въ турій рогъ во третій разъ,—
Вы будьте скоро у рели у дубовыя,
Обороните меня отъ смерти скорыя» [2]).

Онъ одѣвается Каликой перехожей,
во платьица во нищія,
Обувалъ лапотики семи шелковъ,
За плеча клалъ сумочку бархатну [3]).

[1]) Ib. II, стр. 278 и 290.
[2]) Ib. III, стр. 301—2.
[3]) Ib. II, стр. 282.

Идя мимо царскихъ палатъ, онъ проситъ милостыню. Царица его тотчасъ же признала:

Пожалуй-ко, Саламанъ, во высокъ теремъ:
Мое, сударь, дѣло поневольное [1]).

Это не мѣшаетъ ей выдать его царю Василью. Когда тотъ пріѣхалъ «изъ чиста поля, застучалъ во кольцо во серебряно» [2]), она прячетъ Соломона въ кованный ларецъ и сама, сидя на немъ, говоритъ таковы слова:

Ай-же, батюшка, прекрасный король Василій Окульевичь!
— Я на цари сижу да съ королемъ говорю—
Онъ же говоритъ: «На какомъ ты сидишь царѣ?»
— А сижу я на цари на Соломанѣ.—

Тутъ она выпустила Соломона и уговариваетъ Василья казнить его скорымъ на скоро. Но Соломонъ проситъ не казнитъ его по каличьему, ты казни меня по царскому.

А прикажи-ка ты въ чистомъ полѣ
Вкопать два столбика дубовые,
Класть грядочку кленовую,
Ко грядочки привязать три петелки шелковыя,
Первую петелку красную шелковую —
Класть буйная головушка;
Другую петелку шелку да бѣлаго—
Класть бѣлыя рученьки;
Третью петелку шелку да чернаго —
Класть рѣзвыя ноженьки [3]).

По пути къ висѣлицѣ Соломонъ задаетъ Василью ту же загадку, что и въ повѣсти:

Царь Василій ты Окуловичъ!
Передни-то колеса конь везетъ,
Да ужъ задни колеса зачѣмъ чертъ несетъ? [4])

и также проситъ позволенія поиграть въ турій рогъ:

---

[1]) III, стр. 302.
[2]) Ib.
[3]) II, стр. 297—8.
[4]) III, стр. 303.

Ужъ я за молодость да за ребячество
Пасывалъ я скотину крестьянскую,
Благослови заиграть, сударь, во турій рогъ [1]).

Напрасно протестуетъ царица, боясь Соломоновой хитрости [2]).

Затрубилъ Саламанъ во турій рогъ во первый разъ:
Сила-та вся сколыбается,
Скоро сѣдлали добрыхъ коней.
Убоялся царь Василій, уполошался:
— Что за чудо, Саламанъ, сотворилося,
— Еще де что въ чистомъ полѣ стучитъ-бренчитъ? —
Говорилъ Саламанъ таково слово:
«Не бойся, Василій, не полошайся:
Мои-то кони въ Іерусалимѣ
Пошли со стойла во темны лѣса,
Бьютъ копытами въ сыру землю,
Поминаютъ Саламана Премудраго».
Ступилъ Саламанъ на второй ступень,
Затрубилъ де въ турій рогъ во второй разъ:
Сила та вся сколыбалася,
Скоро садились на добрыхъ коней.
Убоялся, Василій, уполошался:
— Что за чудо, Саламанъ, сотворилося,
Еще что де въ чистомъ полѣ стучитъ, бренчитъ? —
«Не бойся, Василій, не полошайся:
Моя-то птица въ Іерусалимѣ
Полетѣла изъ саду во темны лѣса,
Бьетъ крылами о темный лѣсъ,
Вспоминаетъ Саламана Премудраго».
Вступилъ Соломанъ на третій ступень,
Затрубилъ ли онъ въ турій рогъ по ратнему:
Сила-то вся оболелѣяла [3]).
Говоритъ какъ тутъ Соломанъ царь да таковы слова:
«Ай-же ты, прекрасный король, Василій Окульевичъ!

[1]) III, 303.
[2]) II, 285.
[3]) III, 303—4.

Гляди-ка ты на всѣ четыре стороны:
Почто ты посѣялъ пшеницу бѣлояровую,
Посѣялъ по чисту полю?
Налетѣли мои гуси-лебеди,
Гуси-лебеди, да черные вороны,
Клюютъ твою пшеницу бѣлоярову!» [1])

Въ три петли, приготовленныя для Соломона, повѣсили царя Василья, Соломониду и Ивашка-Торокашка, гостя заморскаго.

Ограничиваясь эпизодомъ увоза, былина обнаруживаетъ нѣкоторыми указаніями знакомство съ повѣстью о дѣтствѣ Соломона. Такъ онъ говоритъ о себѣ, по поводу турьяго рога, на которомъ хотѣлъ поиграть, что былъ въ молодости пастухомъ; пшеница бѣлояровая (войско царя Василья), которую клюютъ Соломоновы гуси-лебеди (войско Соломона), напоминаетъ загадку Давида въ повѣсти о дѣтствѣ: «а что у коренія пшеница бѣлоярая, то есть градскіе жители» и т. п. [2]). Въ русской сказкѣ о царѣ Соломонѣ, которой мы не разъ пользовались [3]), эпизодъ объ увозѣ примкнулъ къ разсказу о дѣтствѣ Соломона, какъ и въ книжной повѣсти, послужившей ей источникомъ; и, наоборотъ, сказка объ Аполлонѣ (Соломонѣ?) ворѣ [4]) выдѣлила себѣ, подобно былинѣ, одинъ только эпизодъ похищенія или, собственно говоря, одну сцену подъ висѣлицей, потому что объ увозѣ жены нѣтъ и рѣчи. Не будь посредствующихъ членовъ, по которымъ легко прослѣдить послѣдовательность перехода и искаженія, мы и не узнали бы въ сказкѣ забытый отрывокъ апокрифическаго цикла о Соломонѣ и его противникѣ и съ трудомъ узнаёмъ его въ одномъ великорусскомъ заклинаньи. Я напоминаю, что въ русской повѣсти Китоврасъ-Кентавръ царитъ въ городѣ Лукорьѣ и увозитъ царицу, жену Соломона; что древнія нѣмецкія преданія противника Соломона представляютъ змѣемъ, а въ позднѣйшемъ разсказѣ, какъ и въ полукнижныхъ русскихъ повѣстяхъ (у Тихонравова), онъ самъ соблазняетъ царицу, поселивъ въ ней любовь

[1]) II, 302—3.

[2]) У Тихонр., Повѣсти о царѣ Соломонѣ, стр. 137; также въ другихъ редакціяхъ.

[3]) Худякова, Великорусскія сказки. I, № 80.

[4]) Ib., № 35. Сл. Русскія сказки. М. 1787 г., 104—129: о Панфилѣ.

къ себѣ. Сличите начало слѣдующаго заговора «отъ огненнаго змѣя, летающаго къ женщинѣ, которая по немъ тоскуетъ»: «Какъ во градѣ Лукорьѣ летѣлъ змѣй по поморію, града царица имъ прельщалася, отъ тоски по царѣ убивалася, съ нимъ, съ змѣемъ, сопрягалася, бѣлизна ея умалялася» и т. д. [1]). Книжная основа народнаго повѣрья кажется мнѣ въ этомъ случаѣ несомнѣнной.

Въ заключеніе приведемъ по изданію Караджича [2]) сербскую сказку объ увозѣ Соломоновой жены. При недостаткѣ болѣе древнихъ памятниковъ, она служитъ драгоцѣннымъ свидѣтельствомъ, что и на славянскомъ югѣ извѣстна была, и почти въ тѣхъ же чертахъ, разбираемая нами легенда о Соломонѣ и Китоврасѣ.

«Жена премудрога Соломуна загледа се некака другога цара, и намисли да остави првога мужа и да бјежи овоме другоме; али никако није могла да се украде, јер је је Соломун врло чувао; за то се даговори с овијем другијем царем те јој пошаље нешто те попије па се учини као мртва. Кад она тако умре, Соломун јој осијече мали прст у руке да види јели заиста умрла, и кад види да жена не осјећа ништа него да је мртва, онда је закопа. А онај цар нареди своје људе, те је ноћу ископају и донесу њему и он јој опет некако поврати живот, и узевши је за жену стане с њоме живљети. Кад премудри Соломун дозна шта је било од његове жене, он се дигне да је тражи, и поведе са собом подоста наоружанијех људи, па кад дође близу столице онога цара што му је жену узео, остави људе у шуми казавши им кад чују труба да затруби, онда да иду на њезин глас њему у помоћ носећи сваки предъ собом по зелену шумнату грану, а он отиде сам у царев двор. Кад тамо, а то жена са слугама сама у двору, а цар отишао у лов. Кад жена опази својега првог мужа, она се поплаши, али га опет некако превари те га у једној соби затвори. Кад цар дође из лова, жена му каже да је дошао Премудри Соломун, и да је у тој и у тој соби затворен: «него» вели «иди сад одмах к њему у собу те га посијеци, али се немој шалити да и што почнеш с њим говорити, јер ако га пустиш само једну ријеч да проговори, превариће те». Цар с голом сабљом у рука-

[1]) Л. Майкова, Великорусскія заклинанія. Спб. 1869, стр. 161.

[2]) Српске народне приповијетке, у Бечу, 1853, стр. 196—8: Једна гобела у као, а друга из кала.

*

ма отвори врата, и пође къ премудроме Соломуну да му осијече главу. Соломун је мирно и без страха сједио на јастуку, па кад види овога ђе иде к нему са сабљом, а он се насмије. Кад цар то види, није се могао уздржати да га не запита за што се смије, а Соломун му одговори да се смије ђе цар цара хоће да погуби на женском узглављу. Цар га онда упита: «А да како?» А Соломун му одговори: «Ја самъ већ у твојим рукама, свежи ме па изведи на пољ иза града те ме погуби на видику, па прије него ме погубиш, заповједи да се три пута затруби у трубу да чује сваткко и ко хоће да може доћи да види, па ће поћи и гора да гледа ђе цар цара губи». Цар то послуша особито да види да ли је истина да ће и гора поћи да гледа ђе цар цара губи. Па онда свеже Соломуна и метне га на једна проста кола, па га са својим момцима и дворанима поведе на поље да погуби. Кад су тако ишли, Соломун се кроз кола био загледао у предње точкове, пак се у један пут насмије. Цар који је поред њега јахао на коњу запита га што се смије, а он му одговори: «Смијем се гледајући како једна гобела у као а друга из кала». Онда цар окренувши главу од њега рекне: «Хвала Богу, људи говоре Премудри Соломун, а он будала!» Кад у том дођу на мјесто ђе хоће да га погубе, цар заповједи те се један пут затруби. Како чују трубу војници Соломунови, они се крену. Кад се други пут затруби, они се стану примицати, али се људи нијесу вићели него само зелене гране пред њима као гора. Цар се томе врло зачуди и увјери се да је истина што му је Соломун казао, па заповједи те се затруби и трећи пут; у том Соломунови војници стигну на оно мјесто те Соломуна отму, а цара и све његове момке и дворане похватају и побију».

Интересно, что Соломонъ оставляетъ своихъ воиновъ въ лѣсу и велитъ имъ двинуться по звуку рожка, прикрываясь зелеными вѣтвями. Это извѣстное сказаніе объ идущемъ лѣсѣ, встрѣчающееся уже у Саксона грамматика; имъ воспользовался Шекспиръ въ своемъ Макбетѣ [1]). Не было ли чего подобнаго и въ томъ сказаніи, которымъ пользовалась наша былина, гдѣ Соломонъ также оставляетъ свою силу подъ рощами зелеными?

---

[1]) Сл. объ этомъ Simrock'a, Die Quellen d. Shakspeare etc. 2-e Aufl. Bonn. 1870, 2 vv., въ разборѣ источниковъ Макбета, и крити-

VI.

Соломонъ и Морольфъ.

Ничто лучше не характеризуетъ сравнительную производительность той или другой литературной среды, какъ то развитіе, какое получаютъ въ немъ одни и тѣже ходячіе мотивы. Легенда о Китоврасѣ, не смотря на свою распространенность, начиная отъ текста Палеи до книжной повѣсти, былины и сказки, осталась архаистически неподвижной; измѣнились нѣкоторыя имена и мелочи, но ходъ дѣйствія остался тотъ же, мы не видимъ никакого новаго акта творчества, все развитіе ограничивается искаженіемъ, вслѣдствіе внесенія простонародныхъ элементовъ. У западнаго Морольфа есть цѣлая продуктивная исторія: отъ демоническаго противника Соломона, какимъ онъ несомнѣнно являлся въ апокрифѣ, онъ выработывается до извѣстнаго типа потѣшника и балагура, съ которымъ остался въ народныхъ книгахъ романскихъ и германскихъ племенъ; въ этомъ западномъ перерожденіи онъ перешелъ и къ западнымъ славянамъ, тогда какъ южные сохранили Соломоновскую легенду въ особой ре-

---

ческую замѣтку Либрехта въ Academy 1871, June 1, pp. 278—9, гдѣ приведено одно сходное арабское преданье. Толкованіе Симрока, что легенда объ идущемъ лѣсѣ выработалась изъ миѳическихъ повѣрій германскаго племени, именно изъ празднествъ Мая — должно быть отвергнуто.

дакціи, возстановимой по русскимъ пересказамъ, и вѣроятно получили ее особымъ путемъ, на что указываетъ самое различіе именъ: Китовраса и Морольфа.

Возстановить въ подробности исторію этого развитія теперь невозможно. Древній апокрифъ потерянъ, или еще не найденъ; мы можемъ отнести къ нему лишь немногіе отрывки, и тѣ значительно измѣненные. Во всякомъ случаѣ развитіе было и шло постепенно: англосаксонскіе діалоги Соломона и Сатурна, равно какъ Proverbes de Marcoul et de Salemon, приписываемыя Пьеру Mauclerc, графу бретанскому, еще отличаются довольно строгимъ стилемъ; отзывы раннихъ современниковъ также позволяютъ заключить о первоначально серьозномъ характерѣ Морольфовой мудрости. Но уже со второй половины XII-го столѣтія [1]), если не ранѣе, можно наблюдать измѣненіе типа: въ разговоры Морольфа съ Соломономъ начинаетъ вторгаться значительная доля комическаго, иногда площаднаго элемента, и самъ онъ выходитъ изъ роли таинственнаго совопросника и становится лицемъ потѣшнымъ, носителемъ народнаго юмора и народной шутки. На всякое глубокомысленное изреченіе Соломона онъ отвѣчаетъ пословицей или притчей, которая большею частью не ладится съ вопросомъ, а только переводитъ его на болѣе низменную почву житейскихъ отношеній, гдѣ тотъ же вопросъ предрѣшила практика, такъ что оказывается смѣшнымъ—поднимать его серьозно. Въ отпоръ отвлеченному тону соломоновскаго нравоученія, онъ крѣпко держится правилъ самаго будничняго опыта: онъ реалистъ и даже отчасти циникъ, онъ присяжный хулитель женщинъ, которыхъ относитъ поголовно подъ рубрику «злыхъ женъ». Его разговоры въ этой области собираютъ все грязное и оскорбительное, что только породила фантазія средневѣковаго книжника: его рѣчи настоящій діалогъ de Meretricibus, тогда какъ Соломонъ выставленъ неумѣлымъ защитникомъ женщинъ и обвиняется въ излишней довѣрчивости къ нимъ. Развитіе сатирическаго направленія, обнаруживающееся въ европейскихъ литературахъ на исходѣ среднихъ вѣковъ, породило цѣлые ряды выражающихъ его типовъ, въ родѣ Eulenspiegel'я, Pfaffe Amis и т. п.; оно несом-

[1]) Kemble, Solomon and Saturnus, p. 12—13, 16.

нѣнно участвовало и въ этомъ перерожденіи Морольфа. Можно предположить совмѣстное вліяніе особой среды, послужившей первоначальному распространенію той апокрифической легенды, изъ которой выработались позднѣе народныя повѣсти. Катары отличались особенною ненавистью къ браку и къ женщинамъ; это объясняется самыми принципами ихъ ученія, почему мы нашли возможнымъ допустить, что нѣкоторыя черты въ Словахъ о злыхъ женахъ относятся къ ихъ почину [1].

Какъ бы то ни было, такое коренное измѣненіе типа не могло не отразиться въ частности и на измѣненіи самой легенды. Въ Морольфѣ такъ долго пріучились видѣть забавнаго собесѣдника Соломона, что не могли болѣе представлять его ему враждебнымъ. И вотъ теперь онъ не только не увозитъ Соломоновой жены, но даже помогаетъ царю возвратить ее. Что въ началѣ отношенія были обратныя, тому свидѣтельствомъ имя отца короля Pharo, похищающаго, по разсказу нѣмецкой поэмы, супругу Соломона: онъ зовется Memerolt, легкое измѣненіе имени Морольта (какъ Mars—Mamers); онъ то вначалѣ и былъ похитителемъ. Въ этой новой связи была понята и та древняя черта, по которой Китоврасъ былъ братомъ Соломона и вмѣстѣ враждебнымъ ему. Русская повѣсть такъ и сохранила эту архаистическую подробность, не объясняя ее. Въ нѣмецкой поэмѣ Морольфъ также братъ Соломона; но онъ уже болѣе не врагъ ему; измѣненіе типа совершилось и таинственныя узы родства, соединявшія въ древней легендѣ двухъ противниковъ, представляются теперь со стороны Морольфа вполнѣ естественнымъ побужденіемъ— помочь брату своему Соломону. Образъ Морольфа смягчился, но его коренная демоническая натура продолжаетъ сказываться въ его хитростяхъ, въ его догадкѣ и легкости, съ какой онъ по произволу принимаетъ тотъ или другой образъ.

Такова фигура и легенда Морольфа въ нѣмецкой поэмѣ. Въ исторіи метаморфозъ, которымъ подвергались та и другая, поэма эта является на крайней степени искаженія; а между тѣмъ она же послужитъ намъ для возстановленія первобытной цѣльности сказанія, потому что она одна сохранила связь эпизодовъ, которые

---

[1]) Сл. стр. 164 и Голубинскій, Краткій очеркъ etc, стр. 164.

въ другихъ редакціяхъ разбросаны по частямъ: 1) эпизодъ о поимкѣ (или приводѣ) Морольфа-Китовраса и о его преніяхъ съ Соломономъ; 2) эпизодъ объ увозѣ Соломоновой жены.

Я уже сказалъ, что мы не знаемъ содержанія отреченнаго Contradictio Solomonis, которое папа Геласій внесъ въ древнѣйшій изъ извѣстныхъ намъ западныхъ indices librorum prohibitorum. Эта недостача тѣмъ ощутительнѣе, что запрещеніе индекса касалось, вѣроятно, апокрифа популярнаго, стало, быть такого, который долженъ былъ необходимо вліять на характеръ позднѣйшей западной легенды о Соломонѣ Въ настоящее время составъ апокрифа не можетъ быть даже приблизительно возстановленъ изъ раздробленныхъ формъ народной соломоновской повѣсти, развившейся по мнѣнію v. d. Hagen'a, Гримма, Кембля и др. изъ этого гіератическаго первообраза. Англосаксонскіе отрывки, непечатанные Кемблемъ съ именемъ Соломона и Сатурна [1]), сохранили лишь незначительную часть содержанія, въ древнѣйшемъ доступномъ намъ видѣ, что дѣлаетъ ихъ особенно цѣнными въ нашихъ глазахъ. Они содержатъ лишь мудрые разговоры Соломона съ его собесѣдникомъ, который названъ Сатурномъ. И впослѣдствіи, когда за этимъ собесѣдникомъ упрочится имя Морольфа, мы увидимъ то же явленіе: діалоги Соломона и Морольфа будутъ часто отдѣляться изъ общей связи легенды и ходить особой книгой, какъ любимое народное чтеніе.

Англосаксонскій діалогъ дошелъ до насъ въ двухъ различныхъ пересказахъ. Первый изъ нихъ, сохранившійся въ ркп. № 422 и 41 библіотеки Corpus Christi College, въ Кэмбриджѣ, написанъ аллитерованными стихами и представляетъ значительные пробѣлы. Послѣ 34-го стиха (у Кембля; у Грейна 169) помѣщена прозаическая вставка того же діалогическаго содержанія; за тѣмъ одинъ листъ выпалъ, а вмѣстѣ съ нимъ утрачено и окончаніе вставки и первые стихи, непосредственно продолжавшіе прерванный стихотворный разсказъ. Ими кончается первая половина поэмы; начало второй обозначено въ рукописи уставной строкой; она также

---

[1]) The Dialogue of Salomon and Saturnus with an historical introduction by John M. Kemble. London, printed for the Aelfric Society, 1840, 1 v., pp. 134—193.

полна пробѣловъ въ срединѣ и концѣ [1]). Второй пересказъ, прозаическій, былъ изданъ Thorpe въ его Analecta Anglosaxonica и перепечатанъ Кемблемъ въ цѣляхъ сравненія [2]). Собесѣдниками вездѣ являются Соломонъ и Сатурнъ: они пытаютъ другъ друга въ мудрости [3]), при чемъ Соломонъ остается побѣдителемъ [4]) Сатурнъ названъ въ одномъ мѣстѣ княземъ Халдеевъ, ему знакомы всѣ страны востока [5]), онъ и самъ оттуда приходитъ. Содержаніе вѣщихъ разговоровъ въ первой половинѣ поэмы составляетъ таинственное могущество Pater Noster'a. Это какое то двуличное порожденіе наивной фантазіи, не различающей между лицемъ и олицетвореніемъ: Pater Noster, увитый вайями (þät gepalmtvîgede P. N.), представляется символическимъ образомъ Господней Молитвы, полнымъ плоти и крови; она сильна противъ нечистаго; каждая буква ея—оружіе противъ древняго змія: P воинъ съ длиннымъ шестомъ (gyrde lange), съ золотымъ остріемъ (gyldene gâde), A поражаетъ его съ страшною силой, T терзаетъ его, колетъ въ языкъ и сокрушаетъ ланиты. Въ этомъ стилѣ толкуются далѣе буквы Господней Молитвы; общая точка зрѣнія вездѣ одна и таже: могущество святыхъ словъ противъ демона. Но почти тотчасъ же этотъ аллегорическій пріемъ забытъ, или онъ незамѣтно переходитъ въ другой, отвѣчая поэтической неясности средневѣковаго сознанія. Pater Noster—это Отче нашъ, въ личномъ значеніи слова, это самъ Господь. Сатурнъ спрашиваетъ у Соломона, сколько личинъ принимаютъ дьяволъ и Pater Noster, Господь, когда борятся другъ съ другомъ? Соломонъ говоритъ, что тридцать: въ первый разъ дьяволъ будетъ въ образѣ ребенка, Господь въ образѣ св. Духа; въ третій разъ дьяволъ будетъ

---

[1]) Кембль не совсѣмъ увѣренъ, что отрывокъ, начинающійся у него на стр. 154, представляетъ продолженіе, вторую часть предъидущаго, и ставитъ себѣ вопросъ: не предположить ли здѣсь скорѣе два независимыя друтъ отъ друга произведенія? (ib., стр. 132). Grein, Bibliothek der angelsächsischen Poesie, B. II, стр. 354—368, напечаталъ ихъ какъ части одного цѣлаго.

[2]) Ib., стр. 178—193.

[3]) Ib., стр. 154, v. 363; стр. 178.

[4]) Ib., стр. 154, v. 351—354; сл. стр. 156, v. 409—11.

[5]) Ib., стр. 154, v. 354; стр. 155, vv. 372—401.

дракономъ, Господь копьемъ, что зовется Brachia Dei; въ пятыхъ дьяволъ будетъ тьмою, Pater Noster свѣтомъ и т. д. Еще безоколичнѣе слѣдующіе за тѣмъ вопросы Сатурна: какая голова у Pater Noster'а? Чему уподобляется его благое сердце, каковы его чудныя ризы? Отвѣтъ на это неполонъ, за недостаточностью рукописи, и мы непосредственно переходимъ къ заключенію поэмы: Такъ мудрый сынъ Давида переялъ князя Халдеевъ; но и онъ, прибывшій издалека, остался удовлетвореннымъ, никогда такъ не смѣялось его сердце.

Труднѣе передать сущность разговоровъ второй половины поэмы. Дефекты рукописи перемѣшали послѣдовательность діалога [1]); иные отвѣты вовсе не являются отвѣтами, или отвѣчаютъ косвенно, вопросъ на вопросъ: любимая форма препирательства между Соломономъ и Морольфомъ позднѣйшей поэмы. Разговоръ касается чудесъ средневѣковой космогоніи, но и болѣе отвлеченныхъ ученій нравственности. Скажи мнѣ, на какую землю никогда не ступала нога человѣка? Какое это диво, передъ которымъ не устоятъ ни звѣзда, ни камень, ни дикій звѣрь и ничто на землѣ? Отвѣтъ: время (yldo). Что сильнѣе: судьба или свободная воля человѣка (Vyrd þe varnung)? [2]) Между прочимъ Соломонъ разсказываетъ Сатурну объ одной птицѣ въ землѣ филистимлянъ, которую они стерегутъ за высокой золотой стѣною. У ней четыре человѣческихъ головы, тѣло кита (hvälan hives), ноги и крылья грифа. Она громко стонетъ, выбиваясь изъ тяжкихъ оковъ, и долгими должны ей казаться 3000 лѣтъ, остающіяся до суднаго дня. Никто изъ смертныхъ не зналъ ее, пока не открылъ ее я, Соломонъ, и велѣлъ приковать надъ пространной водою; а потомъ князь филистимлянъ, гордый сынъ Мелота (se modiga Melotes

[1]) Сл. напр. стр. 169: Saturnus quoth. Отвѣтъ Сатурна начинается съ 785-го стиха; на 796-мъ начинается пробѣлъ, и что слѣдуетъ далѣе (his lifes faedme; symle), до конца 170-й стр., вѣроятно относится къ отвѣту Соломона, судя по тому, что затѣмъ снова помѣщенъ вопросъ Сатурна, v. 849, стр. 171. Подобная спутанность замѣчена нами и на 162 стр., гдѣ два вопроса Сатурна слѣдуютъ непосредственно другъ за другомъ — можетъ быть, по ошибкѣ писца, потому что Кембль не указываетъ въ этомъ мѣстѣ на пропускъ въ рукописи. (Сл. Grein, l. c., v. II, стр. 363).

[2]) Сл. стр. 165, vv. 677—92.

bearn), приказалъ наложить на нее цѣпи. Люди зовутъ эту птицу Vasa Mortis [1]).

Прозаическій діалогъ Соломона и Сатурна приближается всего болѣе къ характеру древнерусскихъ памятниковъ, въ родѣ Бесѣды трехъ святителей, Глубинной книги и т. д. Область знанія и гаданія, изъ которой заимствованы вопросы, таже самая: Скажи мнѣ, гдѣ возсѣдалъ Господь, когда творилъ небо и землю? Говорю тебѣ: Онъ сидѣлъ на крыльяхъ вѣтряныхъ. Скажи мнѣ, какое первое слово вышло изъ устъ Господнихъ? Говорю тебѣ: Да будетъ свѣтъ, и бысть свѣтъ. Немудрено при единствѣ источниковъ, изъ которыхъ черпали подобныя апокрифическія статьи, встрѣтить тамъ и здѣсь одни и тѣже отвѣты. На вопросъ, изъ какого вещества созданъ былъ Адамъ, Соломонъ объясняетъ, что изъ восьми фунтовъ: изъ фунта земли сотворена его плоть, изъ фунта огня кровь-руда красная и горячая, изъ фунта вѣтра его дыханіе; отъ облака непостоянство его помысла, отъ благодати его разумъ [2]), отъ цвѣтовъ разнообразіе его глазъ; седьмой фунтъ росы—оттуда у него потъ; восьмой соли—отчего у него соленыя слезы [3]). Какая трава всѣмъ травамъ мати (Saga me, huylc wyrt is betst and sêlust)? Лилія, потому что она означаетъ Христа [4]). Какая птица всѣмъ птицамъ мати? Голубь, потому что онъ озна-

---

[1]) Ib., стр. 159—161, vv. 507—562.

[2]) Fifte waes gyfe pund, thanon him waes geseald se faet (?) and gethang. Я читаю gethank, сл. въ слѣдующемъ примѣчаніи: sensus hominis.

[3]) Kemble, ib., стр. 180, § 9. Въ примѣчаніи къ этому параграфу (см. стр. 194, 8 и 9) издатель позабылъ помѣтить обстоятельство, очень важное для исторіи его текста: то, что англо-саксонскій отрывокъ о созданіи Адама изъ восьми частей встрѣчается, съ латинскимъ переводомъ, уже въ одной припискѣ къ ркпс. X-го вѣка. Гриммъ (Deutsche Myth., 531) цитуетъ этотъ отрывокъ по Rituale ecclesiae dunelmensis (London, 1839). Вотъ латинскій переводъ: «Octo pondera de quibus factus est Adam. Pondus limi, inde factus (sic) est caro; pondus ignis, inde rubens est sanguis et calidus; pondus salis, inde sunt salsae lacrimae; pondus roris, inde factus est sudor; pondus floris, inde est varietas oculorum; pondus nubis, inde est instabilitas mentium; pondus venti, inde est anhela frigida; pondus gratiae, inde est sensus hominis».

[4]) Ib., 186, § 28.

чаетъ Духа Святаго [1]). Какая рѣка всѣмъ рѣкамъ мати? Іорданъ, потому что въ немъ крестился Христосъ [2]).

Мы сообщили содержаніе англосаксонскихъ отрывковъ и можемъ позволить себя нѣсколько выводовъ. Какъ видно, содержаніе разговоровъ довольно шатко и не можетъ быть приведено къ какимъ либо общимъ чертамъ. Это понятно: растяжимость діалогической формы, столь любимой старыми грамотѣями, открывала доступъ самому разнообразному матеріалу знанія и вѣрованія; онъ легко размѣщался въ установленныхъ рамкахъ и незамѣтно измѣнялъ самый смыслъ статьи. Такимъ образомъ, одинъ и тотъ же діалогъ могъ безгранично дифференцироваться, оставаясь при тѣхъ же именахъ и, наоборотъ, тотъ же діалогъ переходилъ на новыя лица—доказательствомъ чему однообразіе подобнаго рода произведеній, дошедшихъ до насъ то съ именами Sydrach'а и Boccus'а, то Адріана и Секунда или Эпиктета (Эпикта, Риѳея), Demaundes Joyous и т. п. [3]). Ихъ общаго источника слѣдуетъ искать въ какомъ нибудь апокрифѣ, въ родѣ Соломоновской Contradictio, который они только перефразировали. На сколько въ исторіи этого діалогическаго рода отразилось вліяніе такъ называемыхъ миѳическихъ разговоровъ боговъ, напр. Wafþrudnis Mâl, Grimnis-Mâl и т. п.—этотъ вопросъ придется оставить открытымъ, пока не выяснена достаточно хронологія Эдды и составъ самыхъ памятниковъ, гдѣ народно-миѳическіе мотивы, можетъ быть, только прилажены къ формѣ, заимствованной изъ области литературы. — Дальнѣйшіе поводы къ дифференцированію являлись съ водвореніемъ какой-нибудь литературной моды, съ новымъ пониманіемъ литературнаго типа: когда напр. Морольфъ сталъ лицемъ комическимъ, его разговоры приняли соотвѣтствующій характеръ; если-бы судить только по его бесѣдамъ съ царемъ Соломономъ хоть-бы въ нѣмецкой поэмѣ, мы никогда бы не признали его тождества съ Сатурномъ англосаксонскаго текста, говорящимъ такія серьозныя рѣчи, какъ наоборотъ, не можемъ поручиться, чтобъ

---

[1]) Ib., 186, § 29.

[2]) Ib., 186, § 31.

[3]) См. Adrian and Ritheus, у Kemble'я, стр. 198—211; Adrian and Epictus ib., стр. 212—216; The master of Oxford's Cathechism и другія однородныя статьи, ib.

эти рѣчи точно сохранили смыслъ бесѣды въ первоначальномъ соломоновскомъ апокрифѣ. Вообще, при той легкости, съ какой измѣнялось діалогическое содержаніе, оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признано достаточнымъ критеріемъ древности. Устойчивѣе самый принципъ діалога, неизмѣнно повторяющійся на всѣхъ ступеняхъ Соломоновской повѣсти, отъ Китовраса и Морольфа до Сатурна. Это позволяетъ заключить, что и въ той отреченной книгѣ, древнѣйшіе отрывки которой сохранились въ англосаксонскомъ пересказѣ, діалогъ также составлялъ существенную часть, Соломонъ бесѣдовалъ съ какимъ-то чудеснымъ лицомъ, исполненнымъ вѣщей мудрости, и стиль разговоровъ былъ серьезный. Къ этимъ, къ сожалѣнію, слишкомъ общимъ очертаніямъ англосаксонскіе тексты не прибавляютъ почти ни одной подробности, которая могла бы дать понятіе о дальнѣйшемъ составѣ саги. Въ одномъ мѣстѣ Соломонъ называетъ Сатурна братомъ (broðor) [1]), хотя онъ изъ непріязненнаго, языческаго племени. Это напоминаетъ знакомыя намъ отношенія Соломона къ Морольфу-Китоврасу. Въ одной англо-саксонской легендѣ, гдѣ пустынникъ Ѳиваиды бесѣдуетъ съ дьяволомъ, Kemble нашелъ указанія на красоту и премудрость Соломона и на какія-то отношенія его къ Сатурновой дочери [2]). Но откуда явилось самое имя Сатурна? Всего естественнѣе предположить, что апокрифическій разсказъ прошелъ черезъ руки досужаго монаха, который хотѣлъ похвастать знакомствомъ съ классической миѳологіей иименемъ Сатурна замѣнилъ какое-нибудь другое, соотвѣтствовавшее ему по его понятіямъ. Въ одной рукописной латинской легендѣ о Гогѣ и Магогѣ, напоминающей извѣстный у насъ разсказъ Меѳодія Патарскаго, встрѣчается такая фраза: «Appellaverunt linguâ suâ Morcholon, id est stellam Deorum, quod derivato nomine Saturnum appellant» [3]). Сатурнъ представлялся темнымъ, жестокимъ существомъ, враждебнымъ новымъ богамъ; его легко было поставить въ тѣ же отношенія, въ какихъ находится Соломонъ къ

[1]) Kemble, 164, v. 657.

[2]) Kemble, стр. 84—88. Ркпс. читаетъ впрочемъ: Samsones wlite his wisdom; слѣдуетъ читать Solomones по очень вѣроятному возстановленію Кембля.

[3]) Ib., стр. 119.

своему демоническому противнику. О Сатурнѣ разсказывалось, наконецъ, что онъ пожиралъ своихъ дѣтей, какъ въ Талмудѣ говорилось объ Асмодеѣ, что онъ проглотилъ Соломона. Если это была одна изъ причинъ отождествленія, можно бы заключить, что апокрифъ, отъ котораго остались англосаксонскіе отрывки, зналъ соломоновскую легенду въ редакціи, близко подходившей къ талмудической. Kemble думаетъ иначе объяснить себѣ появленіе Сатурна. Признавая въ общихъ чертахъ восточное происхожденіе соломоновскаго діалога, онъ даетъ особое значеніе туземному, преимущественно германскому элементу, подъ вліяніемъ котораго восточные мотивы переработались и стали достояніемъ европейской поэзіи. Въ характерѣ Морольфа это вліяніе среды сказалось всего сильнѣе: какъ позже онъ является типомъ народнаго шута, скомороха, такъ въ первоначальномъ, серьезномъ разсказѣ апокрифической статьи это народное преображеніе уже совершилось, и противникомъ Соломона могъ явиться одинъ изъ боговъ германскаго Олимпа. Имя Сатурна не что иное, какъ interpretatio romana: извѣстенъ изъ Тацита обычай римлянъ — переводить имена нѣмецкихъ и кельтскихъ божествъ своими, классическими: такъ Вуотанъ сталъ у нихъ Меркуріемъ, Fricge — Венерой и т. п. Если Григорій Турскій (II, 29) говоритъ о Хлодвигѣ, что онъ покланяется Сатурну, Юпитеру, Марсу и Меркурію, то подъ Сатурномъ, очевидно, разумѣлось какое-нибудь національное божество. Еще въ XV-мъ вѣкѣ его чествовали въ округѣ Гарца, и простой народъ звалъ его Hruodo, Chrôdo, котораго Гриммъ отождествляетъ съ Kirt'омъ, иначе Ситивратомъ западныхъ славянъ и т. п. [1]).

Какую бы цѣну мы ни придавали этимъ сближеніямъ, ясно одно, что имя Сатурна здѣсь подставное, и въ этомъ смыслѣ для насъ особенно важно то обстоятельство, что уже въ англосаксонскомъ діалогѣ оно знаменательно сближается съ именемъ Маркульфа. Сатурнъ говоритъ о себѣ, какъ о посѣтившемъ многія страны Востока, Индію, Персію и Палестину, «богатыя палаты Мидянъ и землю Маркульфа» [2]). Что подъ этимъ разумѣется,

---

[1]) См. Kemble, ib.: Traditional character of Marcolfus, стр. 113—131; J. Grimm, D. M., 226—8, особенно прим. *) на стр. 227.

[2]) Ib., стр. 155, vv. 379—80.

не совсѣмъ ясно; но уже въ X—XI вѣкахъ санъ-гальскій монахъ Ноткеръ († 1022) помѣщаетъ въ числѣ книгъ, принимаемыхъ еретиками помимо канона (между прочимъ deuterosis=Mischna), и соломоновскій апокрифъ, гдѣ противникомъ Соломона является Маркульфъ. Вотъ его слова: «Soliche habent misseliche professiones; Judeorum literae so gescribene hêizzent deuterosis, an diên milia fabularum sint âne den canonem divinarum scripturarum. Sameliche habent heretici an iro vana loquacitate. Habent ouh soliche saeculares literae. Vuaz ist iob anderes, daz man Marcholphum saget sih éllenon vvider proverbiis Salomonis? An diên allen sint vvort scôniû âne vvârheit» [1]). И здѣсь мы принуждены ограничиться драгоцѣннымъ для насъ указаніемъ Ноткера, потому что самого апокрифа въ такомъ составѣ мы не знаемъ. Отрывки соломоновской саги, чаще встрѣчающіеся съ этихъ поръ въ богословской и легендарной литературѣ Запада, не упоминаютъ Морольфа и касаются не извѣстнаго состязанія въ мудрости, а другихъ эпизодовъ нашего цикла. Такъ въ стихотворной обработкѣ библейскихъ исторій, изданной Димеромъ [2]), есть эпизодъ, восходящій, можетъ быть, еще къ XI-му вѣку, въ которомъ разсказано о построеніи Соломонова храма. Неизвѣстный авторъ ссылается на книгу какого-то Іеронима, Archêly (Archaeologia?): ее еще знаютъ греки.

---

[1]) Schilter. I, 288. «Talia habent variae professiones; Judaeorum literae sic scriptae vocantur deuterosis, in quibus millia fabularum sunt, extra canonem divinarum scripturarum. Similia habent haeretici in eorum vana loquacitate. Habent etiam talia saeculares literae. Quid est enim aliud, quum dicant Marcolphum contra proverbia Salomonis certasse? In quibus omnibus verba pulchra sunt sine veritate». Сл. Hattemer, Denkm. II, 435 b.

[2]) Diemer, Deutsche Gedichte des XI und XII Jahrh. Wien, Braumüller 1849, стр 107—114 и прим. къ стр. 108, v. 18. См. ib. стр. XLI — II предисловія; Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII — XII Jahrh., № XXXV. Недавно Hofman сдѣлалъ новую попытку возстановить метрическую форму сказанія. См. Hofman, Ueber die mittelhochdeutschen Gedichte von Salomon und Judith und verwandtes, въ Sitzungsberichte d philos. philol. und hist. Cl. der k. b. Ak. d. W. zu München, 1871, Heft V, стр. 553—7.

Ein hêrro hîz Hêronimus:
Sîn scripft zelit uns sus.
Der heit ein michil wundir
ûzzir einim bûchi vundin,
ûzzir Archêly,
Daz habint noch dî Crîchi.

Въ Іерусалимѣ завелся змѣй и выпивалъ всѣ колодцы и цистерны въ городѣ. Жители были въ сильной нуждѣ. Тогда Соломонъ велѣлъ наполнить одну цистерну виномъ и медомъ; змѣй напился по обыкновенію и, охмѣлѣвъ, заснулъ. Будучи связанъ, онъ проситъ Соломона отпустить его на свободу; за это онъ укажетъ ему средство, при помощи котораго можно будетъ скорѣе кончить начатую постройку храма: въ Ливанскихъ горахъ водится звѣрь; вели его поймать и принести къ себѣ его жилы; изъ нихъ я научу тебя сдѣлать такой шнурокъ (eini snûr), что имъ легко будетъ рѣзать мраморъ. Соломонъ велитъ снять оковы съ плѣнника, который самъ идетъ охотиться на звѣря и черезъ три дня находитъ его. Изъ его жилъ онъ устраиваетъ обѣщанное средство; такимъ образомъ храмъ могъ быть совершенъ безъ употребленія желѣзныхъ орудій. Слѣдуетъ затѣмъ описаніе постройки, разсказъ о посѣщеніи царицы Савской, и какъ шестдесятъ избранныхъ витязей охраняютъ по ночамъ Соломонову ложницу:

So er solti gân zi resti
Sechzic irwelitir qnechti
Dî mûsin sîn girechti.
Dero helidi îgilîch
Drûc sîn suert umbi sich,
Dî dir in biwachtin
Zi îglîchin nachtin.

Въ знакомыхъ намъ легендахъ Талмуда и Палеи это, какъ извѣстно, мотивируется страхомъ, котораго натерпѣлся Соломонъ отъ своего супротивника. Знакома-ли была автору нѣмецкаго сказанія легенда о мести Асмодея-Китовраса—мы не знаемъ; но эпизодъ поимки и исканія шамира онъ воспроизвелъ, хотя и не въ тѣхъ же чертахъ. Такъ шамиръ обратился у него въ жилы какого-то диковиннаго животнаго, Китоврасъ изображенъ дракономъ.

Послѣднее, можетъ быть, очень древняя черта, если сопоставить наше сближеніе Морольфа съ Mârâ'ой, змѣемъ иранскаго эпоса [1]). Палея знаетъ Китовраса—Кентавромъ; но, можетъ быть, и единорогомъ, если вспомнить приведенное толкованіе Талмуда на кн. Числъ 23 v. 22: сила у него, какъ сила единорога [2]). Интересно, что въ Бесѣдѣ трехъ Святителей [3]) инорогъ встрѣчается въ легендѣ о змѣѣ, заложившемъ источники: «а звѣрь звѣремъ мать—единьрохъ: коли на земли была засуха и въ тѣ поры дождя на землю не было, тогда въ рѣкахъ и озерахъ воды не было, толко во единомъ езерѣ вода была и лежалъ великой змій и не давалъ людемъ воды пить, и никакому потекучему звѣрю, ни птицѣ полетучей. А коли побѣжитъ единорогъ воды пить, и змій люты заслышитъ и побѣжитъ отъ звѣря того за три дни; и въ ту пору запасаютца водою люди». Въ той же роли является единорогъ (индрикъ, индра и т. п.) и въ стихахъ о Глубинной книгѣ: «походитъ онъ по подземелью, прочищаетъ ручьи и проточины» [4]), тогда какъ первоначально Ки-

[1]) Сл. между прочимъ показаніе одного итальянскаго патарена, что еретики признавали творцомъ земли и властителемъ міра — дракона, т. е. дьявола. Cantù, Gli eretici d'Italia. I, 84—5.

[2]) Въ Палеѣ, ркпс. Ундольскаго, № 719, на стр. 608, находится изображеніе Китовраса—инорогомъ. Оно начертано вдоль страницы, и внизу текстъ продолжается такимъ образомъ: «И приведоша въ домъ царевъ; первомъ же дни не ведоша его къ Соломону. И рече Китоврасъ: чему мя не зоветь царь?» и т. д. (сл. текстъ, стр. 210). А. Е. Викторовъ и Э. П. Барсовъ сообщаютъ мнѣ, что изображеніе это—не болѣе, какъ водяной знакъ, выведенный на свѣтъ краснымъ карандашемъ, можетъ быть, прежнимъ владѣльцемъ рукописи. Я не могу видѣть простой случайности въ томъ, что рисунокъ выведенъ именно въ этомъ мѣстѣ, въ разсказѣ о Китоврасѣ-Асмодеѣ, котораго талмудъ сравниваетъ съ инорогомъ.

[3]) Пам. стар. русск. лит. II, 308.

[4]) Безсоновъ, Кал. Пер., вып. II, № 81. Я предполагаю, впрочемъ, что на образъ инорога въ Глубинномъ стихѣ повліялъ средневѣковой физіологъ, гдѣ инорогъ являлся символомъ Спасителя. Оттого и въ стихѣ «Онъ и Богу молитъ за святу гору, А хвалу произноситъ самому Христу» (Безсон., ib. II, своды. ст., стр. 372). Точно также разсказъ Физіолога о враждѣ крокодила съ энгидромъ (enhydros y Isid. Origines. XII, c. 2) или гидромъ (hydros, ydrus, ydris и т. д.) отразился, быть можетъ, и на легендѣ Бесѣды трехъ святителей (вражда инорога со змѣемъ), и на измѣненіи имени въ духовномъ

товрасъ-единорогъ, можетъ быть, самъ залегалъ ручьи, подобно дракону въ нѣмецкой сагѣ о Соломонѣ. Если вспомнить, что и въ апокрифическомъ житіи Ѳедора Тирона [1]), давшемъ содержаніе духовному стиху того же имени, встрѣчается легенда о змѣѣ, удерживавшемъ воду, легко представить себѣ, что змѣи Горыничи, съ которыми борятся витязи нашихъ былинъ, не только миѳологическаго, но и отреченнаго происхожденія.

Вообще многочисленные отрывки соломоновской саги, встрѣчающіеся въ средневѣковой литературѣ и въ современномъ народномъ преданіи, должны бы пріучить къ большей осторожности изслѣдователей, увлекающихся модной миѳологической экзегезой. Эти отрывки сохранились иногда съ именемъ Соломона; но въ другихъ случаяхъ не только это имя забыто, но и отсутствуютъ какія бы то ни было указанія на библейскій источникъ легенды. Обращаясь къ такому матерьялу, который, можетъ быть, не что иное, какъ продуктъ цѣлаго ряда пересказовъ и искаженій, миѳологъ долженъ предварительно разрѣшить себѣ вопросъ: имѣетъ ли онъ въ данномъ случаѣ дѣло съ фактомъ самобытнаго народнаго міросозерцанія, и не обманываетъ ли его одна форма и то обстоятельство, что преданіе живетъ въ народѣ и записано изъ его устъ, тогда какъ содержаніе могло пойти изъ какого нибудь литературнаго источника, будь это апокрифическая легенда или одинъ изъ тѣхъ фантастическихъ сборниковъ, въ которыхъ средніе вѣка сохранили отрывки классической науки. Только выяснивъ себѣ этотъ вопросъ, изслѣдователь можетъ быть спокоенъ, что толкованіе его не пойдетъ по ложной дорогѣ. Еще теперь въ романскомъ Тиролѣ разсказываютъ о Salvanel'ѣ, краснокожемъ человѣкѣ, который живетъ среди лѣсовъ въ пещерахъ, гдѣ у него

стихѣ: единорогъ, инорогъ, инрогъ, со вставнымъ благозвучнымъ *д* — ин-д-рикъ, ин-д-ра. Сл. слѣдующій отрывокъ изъ «Фисилога» (по ркпс. Софійской библіотеки, № 1458, XVI-го вѣка, л. 235 об.): «О инорозѣ. Инорогъ мало животно есть подобенъ козляти, кротокъ же зѣло, и не можетъ приближитися къ нему ловецъ, зане силенъ есть; единъ же рогъ имать посредѣ главы. — Егда спитъ коркодилъ, то присно суть ему уста открыты; енудръ же, образъ имый песій, помажетъ и каломъ и, яко осшетъ о немъ калъ, вползетъ въ уста коркодиловы и изъястъ ему утреняя».

[1]) Тихонравовъ, Пам. стар. русск. лит. II, 93—99.

стада тучныхъ овецъ съ богатою шерстью. Ночью онъ ходитъ на поиски и выпиваетъ молоко у пастуховъ. Одному изъ нихъ удалось поймать его, наливъ вина въ молочные горшки. Послѣ неудачныхъ попытокъ къ побѣгу, Сальванель начинаетъ разспрашивать пастуха, какая это была жидкость, погрузившая его въ столь сладкій сонъ. Пастухъ схитрилъ въ отвѣтѣ, будто это сокъ растенія изъ рода терновниковъ. «Такъ я молю Бога, сказалъ Сальванель, чтобы оно вездѣ принималось и пускало корни, куда только досягаетъ земля». Такъ и сдѣлалось; если бы не солгалъ пастухъ, виноградъ росъ бы теперь на такихъ вершинахъ, на какихъ ростутъ приземистые терновые кусты. На вопросъ пастуха, развѣ ему недостаточно собственнаго молока, что онъ промышляетъ чужимъ, Сальванель отвѣчалъ, что свое ему необходимо для дѣланія сыра, и вслѣдъ за тѣмъ научаетъ хозяина дѣлать сыръ, масло и такъ называемую poina или puina. Когда хозяинъ изъ благодарности отпускаетъ его на волю, Сальванель кричитъ ему издали: «Напрасно ты меня высвободилъ, а то я бы научилъ тебя, какъ дѣлать воскъ изъ сыворотки» [1]). Преданіе о Сальванелѣ напоминаетъ знакомый намъ разсказъ о поимкѣ Асмодея-Китовраса и дракона въ нѣмецкомъ стихотвореніи у Димера. Можетъ быть, въ немъ слѣдуетъ признать народную передѣлку апокрифа; но, съ другой стороны, уже древніе знали о такой же поимкѣ Силена Мидасомъ [2]), Пика и Фавна Нумой [3]); возможно предположеніе, что мы имѣемъ дѣло съ обращикомъ очень распространеннаго народнаго повѣрья, миѳическій смыслъ котораго пытался истолковать Кунъ [4]). Точно также преданіе о птицѣ, хра-

---

[1]) Chr. Schneller, Märchen u. Sagen aus Wälschtirol. Innsbruck, Wagner 1867, стр. 213 и 215; сл. мою статью: Замѣтки и сомнѣнія о сравнительномъ изученіи средневѣковаго эпоса, въ Ж. М. Н. Пр. за 1868 г., ч. CXL, стр. 357—8.—Rochholz, Argau. Sagen. I, 319 — 321; Vernaleken, Alpensagen, 213.

[2]) Xenoph. Anabasis, l. I, c. 2; Pausanias. I, 4; Plutarch. Consolat. ad Apollon.; Maximus Tyr. XXX init; Philostrati Vita Apollon. l. VI, c. 27. Тамъ же Филостратъ разсказываетъ о подобной хитрости Аполлонія Тіанскаго.

[3]) Ovid. Fast. III, 291 seqq.

[4]) Kuhn, Herabkunft d. Feuers u. d. Göttertrankes, Register подъ словомъ Kentauren.

нящей чудесное разрѣшающее средство, которымъ она пользуется, чтобы освободить своихъ птенцовъ, извѣстно было уже Эліану [1]) и Плинію [2]): они разсказываютъ объ ἔποψ, δρυοκολάπτης и picus, что Конрадъ von Megenberg о Bömheckel (merops), нѣмецкое повѣрье о Schwarzspecht, Grünspecht, чехи о сойкѣ, хранящей камышекъ (sojči kaminek), при помощи коего можно находить скрытые въ землѣ клады. Кто найдетъ гнѣздо сойки съ яицами или птенцами, тому слѣдуетъ молча обвязать это гнѣздо новымъ бѣлымъ платкомъ, такъ чтобъ оба узла приходились противъ отверстія. Сойка, прилетѣвши, выпуститъ изо рта свой камень, чтобъ развязать узлы. Прежде чѣмъ заключать къ миѳологическому содержанію этого повѣрья, будто камень, приносимый птицею и тождественный по значенію съ разрывъ-травою—громовой камень и т. п. [3]), необходимо спросить себя: не зашелъ ли этотъ разсказъ къ христіанскимъ народамъ, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ, изъ соломоновскаго апокрифа, изъ эпизода о Nagartura'ѣ и кокотѣ Палеи? Именно этотъ эпизодъ принадлежитъ къ самымъ распространеннымъ въ средніе вѣка: мы встрѣчаемъ его у Vincentius Bellovacensis [4]), у Гервасія изъ Tilbury [5]) и Альберта Великаго [6]), въ Historia Scholastica Коместора [7]), откуда онъ перешелъ въ нѣмецкія историческія (толковыя) библіи [8]) и проповѣди, наконецъ въ романъ о Рейнфридѣ Брауншвейгскомъ,

---

[1]) Aelian. Hist. animal. I, 45, и III, 26. [2]) Plin. X, 18.

[2]) Kuhn, Herabkunft, 214 и слѣд.; Потебня, О купальскихъ огняхъ и т. д., статья 2-я, стр. 150 (см. Древности, Археологическій Вѣстникъ, изд. Моск. археол. обществомъ 1867, Іюль—Августъ); Baring-Gould, Curious myths of the middle ages, London, Rivingstons 1869: Schamir.

[3]) Speculum doctrinale, lib. 16, 23; сл. Speculum naturale, lib. 21, 170.

[4]) Otia imperialia 3, 104 (у Лейбница Scr. rer. Br. I, p. 1000; у Либрехта, стр. 48—9, прим. 71).

[5]) De animalibus. Mantua 1479, ult. pag.

[6]) Lugd. 1543, f. 117-a: Regum, l. 3, c. 5 (de operariis).

[7]) E. Reuss, Die deutsche Historienbibel vor der Erfindung des Bücherdrucks. Jena, Mauke, 1855, стр. 70; Merzdorf, Die deutschen Historienbibeln des Mittelalters (Publication des litterar. Vereins in Stuttgart, 100 и 101-r BB.), 1-r Band, p. 406.

которому царица амазонокъ, въ благодарность за освобожденіе, даетъ разрывъ-траву: посредствомъ ея онъ долженъ выстроить себѣ корабль и сдѣлать платье, не употребляя желѣзныхъ орудій. Въ такомъ случаѣ магнитная гора, на которую отправляется герой, не будетъ имѣть надъ нимъ силы. Эту разрывъ траву добылъ царь Соломонъ изъ гнѣзда стараго страуса (eines alten struzzes), замазавъ его стекломъ [1]). Такова радакція этой легенды и во всѣхъ выше приведенныхъ памятникахъ: она вездѣ разсказана о Соломонѣ и птица названа страусомъ, потому, можетъ быть, что въ позднѣйшемъ еврейскомъ толкованіи, которымъ пользовались христіанскіе писатели, она отождествлялась съ Нагар-турой [2]). Только искомое средство не разрывъ трава и не жилы какого то животнаго, какъ въ легендѣ у Димера, а ближе къ Талмуду и Палеѣ—червякъ thamir, thamur, samyr, tannir, tanni, крови котораго приписывается разрѣшающее свойство. Въ англійскихъ Gesta Romanorum онъ называется thumare, и весь разсказъ перенесенъ съ Соломона на царя Діоклетьяна [3]). Предположите еще одно дальнѣйшее искаженіе въ томъ же родѣ, гдѣ бы выпало всякое указаніе на какое бы то ни было историческое лицо, и первоначальная библейская легенда приметъ тотъ безличный характеръ, отрѣшенный отъ времени и мѣста, въ которомъ его легко было принять за мѣстное народное повѣрье, за осколокъ индо-европейскаго миѳа о снесеніи птицей небеснаго огня.

Я собралъ по крохамъ все, что можно было извлечь изъ извѣстныхъ мнѣ средневѣковыхъ памятниковъ для возстановленія утраченнаго состава соломоновскаго апокрифа. Между тѣмъ съ XII-аго вѣка онъ уже вступаетъ въ новую фазу своего развитія и изъ отреченной книги, выражавшей ученіе извѣстнаго толка, переходитъ въ народную, служащую объективнымъ цѣлямъ поэтическаго развлеченія. На это какъ будто намекаетъ уже Ноткеръ: говоря о множествѣ неканоническихъ басенъ, ходившихъ въ его

---

[1]) Altdeutsche Wälder. II, 89 и слѣд.

[2]) Paulus Cassel, Schamir, ein archäologischer Beitrag z. Natur u. Sagenkunde. Erfurt, Villaret, 1856, стр. 94. — Подробная монографія о шамирѣ, изъ которой мы заимствовали бо̀льшую часть нашихъ указаній.

[3]) См. Grässe, Gesta Romanorum, II, стр. 227.

время, онъ прибавляетъ, что таковыя есть и между еретиками, и въ народѣ (habent ouh soliche saeculares literae), и въ примѣръ приводитъ Морольфа. Съ XII-го вѣка свидѣтельства о такомъ переходѣ становятся чаще. Вильгельмъ Тирскій, разсказавъ по Іосифу Флавію [1]) объ Абдимѣ, сынѣ Абдэмона, который при царѣ тирскомъ Гирамѣ разрѣшалъ мудрыя загадки Соломона, видитъ въ этой легендѣ источникъ современныхъ ему народныхъ повѣстей о Морольфѣ: «Hujus (Hyram) temporibus erat Abdimus, Abdaemonis filius in vinculis, qui semper propositiones, quas imperasset Hierosolymorum rex, evincebat. Et hic fortasse est quem fabulosae popularium narrationes Marcolphum vocant, de quo dicitur, quod Salomonis solvebat aenigmata, et ei respondebat, aequipollenter iterum solvenda proponens» [2]). Такъ можно выражаться лишь о сказаніи, значительно обнароднѣвшемъ (dicitur), не о серьозномъ апокрифѣ. Къ такому же заключенію приводятъ слѣдующіе стихи трубадура Rambaut d'Aurenga (+1173):

Cil que m'a vout trist alegre
Sab mais, qui vol sos dits segre,
Que Salamos ni Marcols
De faig rics ab ditz entendre;
E cai leu d'aut en la pols
Qui s pliu en aitals bretols [3]).

Кембль [4]) присоединяетъ къ этому еще два показанія изъ XII-го вѣка: отрывокъ одной французской поэмы противъ распущенности духовенства и сатирическіе стихи Серлона къ аббату Роберту, написавшему стихотворный комментарій къ легендѣ о Соломонѣ и Морольфѣ. Я заключаю изъ этого, что послѣдняя уже перешла въ область народныхъ пересказовъ и свободныхъ поэтическихъ обработокъ, въ которыхъ главная доля вниманія отдана была состязанію въ мудрости, и Морольфъ уже являлся съ типомъ пересмѣшника, который останется потомъ за нимъ на всег-

---

[1]) Antiqu. l. VIII, c. V; contra Appionem, lib. I, 17, 18.
[2]) Gesta Dei per Francos, vol. II, p. 834.
[3]) Rochegude, Glossaire Occitanien (Thoul, 1819), in voc. Bretols.
[4]) Kemble, l. c., стр. 14—16.

да. Я не иначе понимаю слова Rambaut, какъ именно въ этомъ смыслѣ: послѣдніе два стиха:

e cai leu d'aut en la pols
qui s pliu en aitals bretols

напоминаютъ мнѣ вопросъ Соломона въ нѣмецкой поэмѣ о Морольфѣ:

Wer da stet, der hude sich woll,
Das er nit falle czu dall [1]).

Во всякомъ случаѣ я готовъ приписать увлеченію Kemble'я и его желанію отъискать слѣды серьезныхъ, т. е. древнѣйшихъ редакцій Морольфа, когда въ словахъ трубадура онъ находитъ указаніе именно на такую редакцію, сходную съ англосаксонской [2]).

Въ началѣ XIII-го вѣка комическій типъ Морольфа уже опредѣлился, если судить по отзыву автора Fridanc'а:

Salmôn witze lêrte,
Marolt daz verkêrte,
den site hânt noch hiute
leider gnuoge liute.

Авторомъ Fridanc'а признали недавно Wolfger'а von Ellenbrechtskirchen (1136+1218), патріарха или примаса Аквилеи, извѣстнаго въ латинскихъ стихотвореніяхъ голіардовъ подъ именами primas, vates vatum, archipoeta, значеніе которыхъ такъ долго было облечено тайной [3]). Интересно, что небольшая латинская пьеса: De certamine Salomonis et Marcolfi, приписывалась Walter'у Mapes'у, имя котораго принадлежитъ къ наиболѣе извѣстнымъ въ сатирической литературѣ голіардовъ [4]).

Я полагаю, что всѣ эти антецеденты достаточно приготовили насъ къ предположенію, что уже въ концѣ XII-го и началѣ XIII-го в. могла существовать, если не съ тѣми же чертами простонародной распущенности, нѣмецкая поэма о Соломонѣ и Морольфѣ, къ

---

[1]) V. d. Hagen und Büsching, Deutsche Gedichte des Mittelalter. 1-r Band: Salomon und Morolf, стр. 46, vv. 224—5.
[2]) Kemble, l. c., стр. 14.
[3]) J. Grion, Fridanc, въ Zeitschrift f. deutsche Philologie. II, 4.
[4]) Kemble, l. c., стр. 89—90.

разбору которой мы переходимъ. Правда, она дошла до насъ въ рукописяхъ значительно позднихъ, XV-го вѣка [1]), но уже роль, въ какой выступаютъ въ ней храмовники [2]), заставляетъ отнести составленіе поэмы къ эпохѣ, предшествовавшей паденію ордена, т. е. по крайней мѣрѣ къ началу XIV-го вѣка. Другія соображенія языка и стиля отодвигаютъ ее еще далѣе ко времени раньше 80-хъ годовъ XII-го столѣтія [3]). Въ рукописи (1478 г.), которой пользовался при своемъ изданіи v. d. Hagen, помѣщены другъ за другомъ двѣ поэмы съ именемъ Морольфа, которыя принято называть первымъ [4]) и вторымъ Морольфомъ [5]). Ихъ взаимное отношеніе, какъ оно мнѣ представляется, будетъ указано позднѣе. Я начну съ анализа втораго Морольфа.

Поэма рекомендуетъ себя съ самаго начала переводомъ съ латинской книги [6]). Это очень вѣроятно; но нельзя допустить, что бы одна какая нибудь изъ извѣстныхъ намъ латинскихъ обработокъ того же сюжета, являющихся въ печати съ 1483 г. подъ названіемъ Dialogus, Collationes и т. п. [7]), могла быть оригиналомъ нѣмецкой поэмы; тѣмъ менѣе поздній текстъ Гартнера, съ которымъ сличалъ ее v. d. Hagen [8]). Гораздо вѣроятнѣе предположить вмѣстѣ съ Кемблемъ, что какъ діалоги Гартнера, «latinitate donatae», такъ и предшествовавшія ему латинскія редакціи уже пользовались нѣмецкимъ сказаніемъ въ формѣ прозаической народной книги, въ какой оно является въ печатныхъ изданіяхъ XV-го вѣка [9]), и что наоборотъ, намъ неизвѣстенъ латинскій

---

[1]) Сл. предисловіе къ изданію v. d. Hagen'a, стр. V; Kemble, l. c., стр. 23 прим. *.

[2]) V. d. Hagen, Salomon und Morolf, стр. 27, v. 2625.

[3]) H. Rückert, König Rother (Leipz., 1872), стр. IX предисловія.

[4]) Ib., стр. 1—43.

[5]) Ib., стр. 44—64: Hic hait Morolffs rede eyn ende und vahet an der ander Morolff.

[6]) Ib., vv. 8, 17, 1855, 1859 и 1869.

[7]) Kemble, l. c., стр. 30—35.

[8]) V. d. Hagen, l. c. предисловія, стр. V—XII.

[9]) Kemble, l. c., стр. 67—8. Нѣкоторыя латинскія обработки діалоговъ обличаютъ французскій оригиналъ. См. Hofmann, Ueber Jourdain de Blaivies etc. въ Sitzungsber. d. k. b. Ak. d. W. zu München, philos. philol. und hist. Cl. 1871, Heft. IV, 422—3, прим. 2.

оригиналъ нѣмецкой повѣсти, если онъ гдѣ нибудь существовалъ помимо фантазіи перескащика.

Для удобства изслѣдованія я раздѣлю втораго Морольфа на двѣ половины, на которыя, по моему мнѣнію, естественно распадается поэма: 1) пришествіе Морольфа къ Соломону и взаимное испытаніе мудрости; 2) увозъ Соломоновой жены.

1-й эпизодъ: прибытіе Морольфа къ Соломону и взаимное испытаніе мудрости. Однажды, когда Соломонъ возсѣдалъ во всемъ величіи, къ нему приходятъ два въ высшей степени странныя существа: это Морольфъ и его жена. Латинская редакція прибавляетъ о Морольфѣ: qui ab Oriente nuper venerat [1]). Поэма особенно долго останавливается на изображеніи чудовищнаго вида пришельцевъ, только эта чудовищность должна служить комическимъ цѣлямъ: голова у Морольфа, что горшокъ; волосы—щетина и т. п. Онъ становится лицомъ къ лицу съ Соломономъ, они спрашиваютъ другъ друга о родѣ племени, послѣ чего Соломонъ предлагаетъ Морольфу помѣряться съ нимъ въ мудрости (Mit warten mit eyn disputeren) и сулитъ ему богатства, въ случаѣ еслибъ онъ его одолѣлъ (Kanstu myn frage dan falsiferen) vv. 1—167.

Слѣдуетъ за тѣмъ самое преніе (vv. 168—604), т. е. та часть поэмы, которая всего легче обновлялась вставками, принятіемъ новыхъ элементовъ, почему невозможно возстановить древнее содержаніе діалога. Обыкновенно Соломонъ предлагаетъ какую нибудь общую истину, вродѣ той напр., что мягкая рѣчь ломитъ гнѣвное слово:

Senffte wort brechent czorn
Die fruntschafft selden wirt verlorn
vv. 419—20 [2])

Отвѣты Морольфа съ умысломъ низводятъ эту истину съ ея отвлеченнаго пьедестала, онъ тотчасъ же подъискиваетъ къ ней примѣръ, въ которомъ она оказывается банальной:

---

[1]) V. d. Hagen, ib. предисловія, стр. VI.

[2]) То же изреченіе, нѣсколько измѣненное, повторнется въ vv. 489—90. Это—древній отвѣтъ Асмодея-Китовраса.

Salomon.

Ich sage fernt und hure:
Alle ding ubent yr nature.

Morolff.

Das ist ware, eyn nuwe birck
Das man dan uz besem wirck

vv. 281—4.

Иной разъ нравоучительному тезису Соломона онъ противопоставляетъ такое же общее мѣсто, которое собственно, не предлагаетъ отвѣта на предъидущее, но всегда держится на почвѣ площаднаго юмора въ контрастъ съ торжественной важностью соломоновой рѣчи. Когда Соломонъ говоритъ о себѣ, что Господь одарилъ его мудростью надо всѣми живущими людьми, Морольфъ останавливаетъ его пословицей:

Wer bose nochgeburen hat
Der lobe sich selber, das ist myn rat

vv. 182—3.

Твоими устами говоритъ нечистый, отъ тебя никогда не услышишь истины, замѣчаетъ ему Соломонъ;

Morolff.

Wer liegen will, der mag wonder sagen;
Des mussen esel seck dragen

vv. 463—4.

Знаменательно мѣсто, отведенное въ этомъ разговорѣ женскому вопросу, какъ понимали его средніе вѣка. Морольфъ возвращается къ нему поминутно, иногда безо всякаго повода; любимая тема его отвѣтовъ заимствована отъ женской злобы, какъ ни усовѣщиваетъ его Соломонъ, выставляющій на показъ хорошія стороны женщины. Всѣ дальнѣйшія отношенія Морольфа къ Соломону въ первой части поэмы проникнуты тѣмъ же характеромъ притчи о женской злобѣ, послѣ чего содержаніе второй части, гдѣ говорится о невѣрности соломоновой жены, является естественнымъ развитіемъ тѣхъ же посылокъ, къ которому мы напередъ приготовлены. Я особенно указываю на эту связь, въ виду господствующаго мнѣнія, что вторая часть поэмы первоначально существова-

ла отдѣльно отъ первой и примкнула къ ней лишь впослѣдствіи, чисто внѣшнимъ образомъ. Наше изслѣдованіе назначено доказать несостоятельность этого взгляда, выясняющуюся преимущественно изъ состава славянской легенды о Соломонѣ, которую, наоборотъ, составъ нѣмецкой поэмы помогъ намъ возстановить въ ея исконной цѣльности.

Предлагаемъ нѣсколько выдержекъ изъ разговора Соломона съ Морольфомъ о женщинахъ:

Salomon.
Eyn gut wypp und schone
Die yst yres mannes krone.

Morolff.
Eyn duppen mit milch foll
Sal man huden vor den katzen woll.

Salomon.
Eyn gut wypp sanffte gemut,
Die ist gut uber alles gut.

Morolff.
Begynnet sie dich schelden,
Du salt sie laben selden.

Salomon.
Eyme bosen wibe mag nit glichen
Mit bosheit in allen richen.

Morolff.
Stirbet sie, so briche ir die bein,
Und lege uff sie eynen grossen stein:
Dannach magstu sorge han,
Sie sulde wieder uffstan.

vv. 188 — 201.

Этотъ совѣтъ Морольфа предваряетъ его послѣдующія опасенія относительно Соломоновой жены во второй части поэмы.

Salomon.
Die gerne claffen und striden
Die sal man yn gesellschafft myden.

Morolff.

Eyn rynnende dach und eyn czornig wypp,
Die kurczen dem guden man sin lypp.
vv. 375 — 8.

Salomon.

An guden wiben findet man druwe
Czu allen geczijden nuwe.

Morolff.

Eyn lusz nie druwe hat,
Sie in let den man nit, wie isz yme gat,
Und sie lest sich mit ym hencken:
Ach, wie solde eyn wyp wencken!
vv. 447 — 52.

Salomon.

Wo eyn wypp hasset eren man,
Der mag vil woll sarge han.

Morolff.

Der wolff pleget mit flyszen
Hinder den feichhirten wol czu schissen.

Salomon.

Er in mag nit selber geleben,
Dem eyn bose wypp wirt gegeben.

Morolff.

Man sal den esel bluwen,
So er den guden weg will schuwen и т. п.
vv. 535 — 42.

Послѣднее изреченіе Морольфа напомнитъ всѣмъ такой же совѣтъ Соломона въ боккаччьевской новеллѣ o Ponte all'oca (Decam. Giorn. IX, nov. 9) [1]).

Подъ конецъ Морольфъ требуетъ, чтобы Соломонъ призналъ его побѣдителемъ, и тотъ отпускаетъ его съ подарками, не смотря на протестъ царскихъ совѣтниковъ.

---

[1]) См. стр. 90—1.

Казалось-бы, что тѣмъ и должно кончиться преніе въ мудрости; такъ несомнѣнно было въ древнихъ редакціяхъ поэмы; но мотивъ представлялся самъ по себѣ слишкомъ благодарнымъ, чтобъ не соблазнить позднѣйшихъ перескащиковъ—и вотъ преніе еще продолжается (vv. 605—1604) въ цѣломъ рядѣ потѣшныхъ эпизодовъ, которые легко было пріурочить къ Морольфу съ тѣхъ поръ, какъ онъ сталъ комическимъ лицемъ и завзятымъ противникомъ женщинъ. Иные изъ этихъ эпизодовъ, можетъ быть, никогда не стояли въ связи съ Морольфомъ, и мы не въ состояніи указать источника, изъ котораго они непосредственно перешли на него. Оттого сравненія, подобранныя нами, назначены лишь навести на открытіе подобнаго источника. Лишь о немногихъ разсказахъ можно съ достовѣрностью сказать, что они изстари принадлежали къ соломоновской сагѣ.

Немного времени спустя по удаленіи Морольфа—такъ продолжаетъ нѣмецкая поэма—Соломонъ на охотѣ узнаетъ, что неподалеку живетъ Морольфъ и, оставивъ свиту, переѣзжаетъ верхомъ черезъ порогъ его хижины.

Er rieff: «wo bistu nu, geselle?
Wer ist mit dir in dyme husz?»
Morolff antwort yme herusz:
«Das ist anderhalpp man und eyn roszheubet;
Darumb so las mich unerdeubet;
Ich sagen dir auch hinwieder,
Die eyn gent uff, die andern gent nyeder».
Der konig fraget yne mere,
Wo sin vatter were.
Er sprach: «Er ist, al ich wene,
Uud macht usz eyme schaden czwene».
«War ist dyne muder kommen?»
«Sie dut erem gefadern solichen frommen,
Den sie yr nummer weder gedeit,
Die wile diesze wernt steit».
«Wo ist din bruder? das sage mir».
«Vor ware, ich sagen dir,
Er sitzet by dem czüne dart,

Und stifftet manchen mart».
«So dir got, no sage me,
Wie isz umb din swester ste?»
«Sie sitzet daüsz rulich,
Und beschriet ir frunde iemerlich».
vv. 616 — 638.

По требованію Соломона Морольфъ толкуетъ ему свои загадочныя рѣчи. Соломонъ переѣхалъ порогъ, такъ что видать было лошадиную голову да половину человѣка; да въ хижинѣ былъ еще Морольфъ—оно и выходитъ: полтора человѣка да лошадиная голова. Вторая загадка относилась къ бобамъ: они стояли на огнѣ, одни поднимались въ кипяткѣ, другіе опускались. Объ отцѣ онъ сказалъ, что изъ одного убытка онъ дѣлаетъ два: у него ржаное поле, вокругъ котораго люди протоптали дорожку; онъ заложилъ ее — тогда они протоптали другую, и вмѣсто одной вышло двѣ. О матери Морольфъ отозвался, что она пошла сослужить своей кумѣ такую службу, какую та ужь никогда ей не сослужитъ. Это значитъ, что кума ея умерла, она и пошла закрыть ей очи, а ужь кума никогда не сдѣлаетъ съ ней того же. Загадка о братѣ разрѣшается тѣмъ, что онъ сидитъ у тына и ищетъ на себѣ насѣкомыхъ; сестра его любезничала весною, а теперь плачется на прежнее веселье, потому что осталась съ ребенкомъ. Весь стиль и самое содержаніе загадокъ напоминаютъ подробности муромской легенды и сказокъ, къ ней относящихся, преимущественно славянскихъ [1], нѣкоторыя черты которыхъ (загадка о вареныхъ яицахъ и бобахъ) встрѣтились намъ въ одномъ изъ соломоновскихъ судовъ русской книжной повѣсти [2]. Необходимо также привлечь къ сравненію замысловатые отвѣты, какіе даетъ

[1]) См. мою статью: Новыя отношенія муромской легенды о Петрѣ и Февроніи и т. д. въ Ж. М. Н. Пр. 1870, ч. CLIV, первую главу. Schneller, Märchen und Sagen a. Wälschtirol, Innsbruck, Wagner, 1867, № 46: Risposte ingognose, пересказанные мною въ статьѣ: Замѣтки и сомнѣнія о сравнительномъ изученіи средневѣковаго эпоса, въ Ж. М. Н. Пр., ч. CXL, стр. 340 — Сл. такіе же отвѣты Эйленшпигеля въ англійскомъ и французскомъ переводѣ (ed. Troyes, 1714, c. 2) нѣмецкой народной книги.

[2]) См. стр. 96–7,

въ послѣдней царевичъ Соломонъ посланному за нимъ боярину Ачкилу [1]); они перешли цѣликомъ въ русскую сказку о Соломонѣ [2]).

Разставаясь во второй разъ съ Морольфомъ, Соломонъ наказываетъ ему принести во дворецъ горшокъ молока, который пусть накроетъ творожной лепешкой (Mit eyme fladen von der ku). Онъ такъ и дѣлаетъ; но по дорогѣ, проголодавшись, съѣдаетъ лепешку, а горшокъ залѣпляетъ коровьимъ пометомъ—потому-де и это лепешка отъ коровы. Соломонъ выходитъ изъ себя, но тотчасъ же пользуется случаемъ, чтобы снова вступить въ состязаніе съ Морольфомъ. Всю слѣдующую ночь онъ не хочетъ ложиться и заставляетъ Морольфа сидѣть съ собою: если онъ заснетъ, быть ему повѣшеннымъ. Тотъ согласенъ на условіе, но въ тоже мгновеніе засыпаетъ и начинаетъ храпѣть. Ты спишь, Морольфъ? спрашиваетъ его Соломонъ.—Нѣтъ, господинъ, я только размышляю. — О чемъ же ты размышляешь? — О томъ, что въ хвостѣ у зайца столько же позвонковъ, сколько въ хребтѣ. — Если ты этого не докажешь, я велю завтра же казнить тебя. — Еще нѣсколько разъ засыпаетъ Морольфъ, и всякій разъ оказывается, что онъ о чемъ-нибудь думаетъ: что у сороки одинаковое количество бѣлыхъ и черныхъ перьевъ, что нѣтъ ничего бѣлѣе дня, что женщинамъ не слѣдуетъ поручать тайны. Когда Соломонъ и на этотъ разъ отвѣчаетъ ему той же угрозой, Морольфъ обѣщаетъ доказать свое положеніе съ лихвой: что злая жена можетъ одурачить самого черта. Послѣдняя дума Морольфа о томъ, что природа сильнѣе привычки—и это онъ долженъ доказать подъ страхомъ смерти.

Между тѣмъ Соломона одолѣлъ сонъ, и Морольфъ пользуется этимъ, чтобы забѣжать къ сестрѣ своей Фузадѣ (Fusade; въ лат. текстѣ Fudasa), которой представляется, будто сильно сердитъ на царя. Готова-ли она сохранить тайну, которую онъ хочетъ ей повѣрить? Она клянется и божится. Тогда Морольфъ разсказываетъ ей, что Соломонъ хочетъ его утопить или повѣсить, но что онъ рѣшился предупредить его и убьетъ непремѣнно, лишь бы встрѣ-

---

[1]) См. стр. 56.

[2]) Худякова, Великорусскія сказки. I, № 80.

титься съ нимъ одинъ на одинъ. Въ доказательство онъ показываетъ видъ, что прячетъ за пахузу ножъ.

На слѣдующій день Соломонъ сидитъ на престолѣ, и испытанія Морольфа должны начаться. То, что онъ говорилъ о зайцѣ и сорокѣ, повѣрили на дѣлѣ, и онъ оказался правымъ. Въ темномъ покоѣ онъ поставилъ сосудъ съ молокомъ, на который Соломонъ наступилъ въ потьмахъ: на что молоко бѣло, а въ темнотѣ его не видать; день всего бѣлѣе. Затѣмъ Морольфъ добирается до женщинъ: его сестра Фузада, говоритъ онъ Соломону, прижила внѣ брака ребенка и тѣмъ его обезчестила, почему онъ не хочетъ дать ей части въ отцовскомъ наслѣдьи. Пусть разсудитъ ихъ царь. Призвали сестру; когда Морольфъ повторилъ передъ нею обвиненіе, она принялась браниться, называя его лжецомъ и убійцей, который покушается на жизнь царя: пусть его обыщутъ, у него за пазухой спрятанъ ножъ. Ножа, разумѣется, не нашли, и Морольфъ еще разъ повторяетъ Соломону, что женщинамъ нельзя повѣрять никакой тайны. — Сходный разсказъ уже встрѣчался намъ отдѣльно въ фабльѐ о Соломонѣ, изданномъ Муссафіей [1]).

Соломонъ требуетъ за тѣмъ отъ Морольфа, чтобы онъ доказалъ ему свое четвертое положеніе: что природа сильнѣе привычки, — и Морольфъ отвѣчаетъ ему продѣлкой съ ученымъ котомъ, съ которой мы познакомились въ пересказѣ русской повѣсти, гдѣ привлечены къ сравненію и отличія нѣмецкой редакціи [2]).

Но за Морольфомъ осталось еще одно доказательство:

Wie eyn bose wypp umbdreit
Den dufel mit behendickeit.

vv. 911 — 12.

И онъ разсказываетъ по этому поводу новеллу, вставленную очевидно позднѣе, потому что ея нѣтъ въ дошедшихъ до насъ латинскихъ редакціяхъ повѣсти, стало быть, не было и въ тѣхъ нѣмецкихъ текстахъ, которые были ихъ оригиналомъ. Въ новеллѣ

---

[1]) См. стр. 88. Сл. также Wendunmuth Kirchhof'а, изд. Oesterley (Bibliothek des litterar. Vereins in Stuttgart), Buch IV, № 196 (съ именемъ Маркольфа) и примѣчанія издателя.

[2]) См. стр. 100—1.

разсказывается про добродѣтельныхъ мужа и жену, жившихъ въ такомъ согласіи, что чорту, не смотря на всѣ его уловки, не удалось ихъ поссорить. Онъ идетъ на поклонъ къ злой женѣ, которая сначала глумится надъ нимъ, но потомъ обѣщаетъ все устроить—за пару новыхъ башмаковъ. Жену она увѣряетъ, что мужъ ей не вѣренъ, водится съ другими; средство противъ этого — обрѣзать у него ножемъ волосокъ подъ горломъ, когда онъ будетъ спать. Тоже самое разсказываетъ она мужу о женѣ: она любитъ другаго и еще сегодня ночью пристанетъ къ мужу съ ножемъ къ горлу, желая извести его. Тотъ повѣрилъ навѣту и прикидывается спящимъ: когда жена подошла къ нему съ ножемъ, желая достать средство, указанное старухой, ему представляется, что она въ самомъ дѣлѣ хочетъ убить его, и онъ самъ забиваетъ ее до смерти.—Новелла напоминаетъ отчасти испытаніе мужской и женской мысли въ русскихъ легендахъ о Соломонѣ[1]) и существовала во множествѣ довольно древнихъ пересказовъ[2]).

Разсказъ, столь непочтительный къ женщинамъ, такъ разгнѣвалъ Соломона, что онъ запретилъ Морольфу показываться къ нему во дворецъ: иначе онъ велитъ затравить его собаками. Морольфъ все-таки является, захвативъ съ собою зайца, котораго выпускаетъ, когда на него самого натравили собакъ, и собаки угнались за зайцемъ [3]). Дворецъ убранъ для празднества, полы устланы коврами, и Соломонъ предупреждаетъ нежданнаго гостя, чтобы онъ не плевалъ на ковры, а искалъ бы для этого ровнаго мѣста. У Морольфа какъ нарочно является охота плюнуть; долго онъ ищетъ ровнаго мѣста и не находитъ другаго, кромѣ плѣши одного изъ придворныхъ.—Послѣ этой шутовской выходки, разсказъ переходитъ безъ всякаго мотивированія (Darnach da disz vergangen was, Der konig czu gerichte sasz vv. 1085—6) къ извѣстному суду Соломона о двухъ женщинахъ (czwey unkusche wypp v. 1087) и ребенкѣ. Соломонъ рѣшаетъ его также, какъ

---

¹) См. стр. 86—.7

²) См. J. Grimm, Deutsche Mythologie 3-e Ausg., стр. 991 *); Dunlop-Liebrecht, стр. 503 (примѣчаніе къ Conde Lucanor, № 48) и въ особенности Oesterley, въ изданіи Wendunmuth Kirchhoff'a (Bibl. d. litter. Vereins in Stuttgart), Buch I, № 366 и примѣчанія.

³) Тоже самое передается Саксономъ грамматикомъ (lib. VIII) о Торкилѣ, и о Scogin'ѣ, шутѣ Генриха VIII (Scogin's Jests. 1626, p. 60).

и въ Библіи, признавъ настоящей матерью ту изъ женщинъ, которая всего болѣе убивалась о дитяти. Морольфъ не доволенъ: вѣдь женщины однимъ глазомъ плачутъ, другимъ смѣются, одно у нихъ на языкѣ, другое въ сердцѣ и т. п. Это даетъ поводъ Соломону вернуться къ старому спору съ Морольфомъ. Онъ особенно выработанъ въ латинской передѣлкѣ поэмы. «Такою, какими ты изображаешь всѣхъ женщинъ, была навѣрно та, которая родила тебя», говоритъ Соломонъ Морольфу [1]).

Salomon. Verè illa fuit meretrix, qui talem genuit filium. Marcolphus. Cur hoc dicis, domine Rex. Sal. Quia tu vituperas muliebrem sexum. Est enim mulier honesta concupiscibilis, honorabilis et amabilis. Marc. Ad hoc potes adjungere, quod sit fragilis et flexibilis. Sal. Si est fragilis, per humanam conditionem talis est: si flexibilis, per delectationem talis est. Mulier enim de costa hominis est, et homini in bonum adjutorium et delectamentum data. Nam mulier potest dici quasi mollis aër. Marc. Similiter mulier potest dici quasi mollis error. Sal. Mentiris nequam pessime. Pessimus enim esse potes, omnia mala loquens de muliere. De muliere nascitur omnis homo, et qui ergo dehonestat muliebrem sexum, est nimium vituperandus. Unde quid divitiae, quid regna, quid possessiones, quid aurum, quid argentum, quid preciosae vestes, quid lapides preciosi, quid sumptuosa convivia, quid laeta tempora, quid delitiae valent sine foemina? Vere potest vocari mundo mortuus, qui est ab hoc sexu segregatus: foemina enim generat, filios nutrit et diligit, eos amplectitur, optat salutem eorum: foemina regit domum, solicita est pro salute mariti et familiae: foemina est delectatio rerum omnium: foemina est dulcedo juvenum: foemina est consolatio senum, exhilaratio puerorum: gaudium diei, solatium noctis, laborum allevatio, omnium rerum tristium oblivio: foemina servit sine dolo, servetque introitus et exitus meos» [2]).

---

[1]) V. d. Hagen, l. c., стр. X предисловія (по изданію Гартнера).

[2]) Латинская статья у Ваттенбаха (Lateinische Reime des Mittelalters. XV, въ Anzeiger für Kunde d. deutsch. Vorzeit, 1871, № 11) можетъ служить хорошимъ образцикомъ реторическихъ изліяній противъ женщинъ, обычныхъ въ средневѣковой литературѣ. «Mulier est confusio hominis, bestia insanabilis, castitatis impedimentum, ... fetens rosa, tristis paradisus, dulce venenum и т. д. Declaratur: Mulier est initium peccati, capud draconis, cauda scorpionis..... laqueus est ine-

Правду говорятъ, отвѣчаетъ Морольфъ, что у кого на сердцѣ, то и на языкѣ. Ты падокъ до женщинъ, оттого и хвалишь ихъ. Но не долго нахвалишься: бьюсь объ закладъ, тебя еще обманетъ женщина. Это какъ будто намекъ на невѣрность Соломоновой жены, о которой рѣчь впереди. Соломонъ не хочетъ объ этомъ и слышать. Ты лжешь, негодяй, говоритъ онъ ему и присоединяетъ угрозу—почему Морольфъ считаетъ за лучшее укрыться отъ него до слѣдующаго утра. Онъ прячется въ ульѣ; ночью приходятъ два вора, выбираютъ улей, что потяжелѣе, тотъ самый, гдѣ сидѣлъ Морольфъ, и уносятъ его на жерди. По дорогѣ Морольфъ даетъ тумака переднему; тотъ, думая что ударилъ его товарищъ, велитъ ему идти впереди, но и ему Морольфъ даетъ тумака, послѣ чего воры, подозрѣвавшіе другъ друга, вступаютъ въ драку. Эта продѣлка, недостающая въ латинскихъ редакціяхъ, разсказывается и объ Эйленшпигелѣ [1]).

Между тѣмъ Морольфъ тихо выкрадывается изъ улья и идетъ къ той самой женѣ блудницѣ, которой Соломонъ возвратилъ ребенка. Ей онъ разсказываетъ между прочимъ, будто царь рѣшилъ— каждому мужу имѣть отнынѣ семь законныхъ женъ, и описываетъ ей въ мрачныхъ краскахъ, какія непріятности могутъ выйти изъ этого новаго положенія. Та и безъ него это поняла и идетъ по городу оповѣстить знакомыхъ. Къ утру предъ дворцомъ собралась толпа въ 700 женщинъ, сломала ворота и, когда Соломонъ вышелъ къ ней, встрѣчаетъ его площадной бранью. Одна изъ нихъ, которой поручено говорить отъ лица всѣхъ, припо-

---

vasibilis, species concupiscibilis, pix inquinabilis, speculum attrahibile, bipes animal и т. д. Въ концѣ двустишіе, напоминающее нѣмецкое, приведенное на предъидущихъ страницахъ. Какъ Морольфъ обѣщаетъ доказать Соломону,

Wie eyn bose wypp umbdreit
Den dufel mit behendickeit,

такъ и здѣсь говорится:

Femina demonio tribus assibus est mala pejor.
Studens parisiensis illo versu fuit dettatus,

вѣроятно такой же намекъ на какую-нибудь новеллу, какъ и двустишіе Морольфа,—и притомъ французскую (studens parisiensis?).

[1]) Eulenspiegel, ed. Lappenberg, IX.

*

минаетъ ему всѣ его неправды, царя Давида и Вирсавію; если измѣнять что-либо въ условіяхъ брака, то скорѣе такъ, чтобы на каждую жену приходилось семь мужей, а не наоборотъ. Соломонъ въ началѣ склоненъ принять все это за шутку; но когда брань возобновилась съ удвоенной силой, онъ разражается такой инвективой противъ женщинъ, что Морольфу только остается благодарить его за столь блистательное подтвержденіе его собственныхъ словъ. — Это комическое послѣсловіе Соломоновскаго суда, которымъ воспользовался Hans Sachs въ своемъ Judicium Solomonis, заимствовано изъ разсказа Авла Геллія, гдѣ главную роль играетъ мальчикъ Папирій. Съ именемъ Папирія онъ перешелъ и въ русскую притчу о женской злобѣ [1]).

Проказа Морольфа въ послѣднемъ дѣлѣ была слишкомъ ясна, чтобы не возстановить противъ него Соломона, который велитъ ему никогда не показываться ему лицомъ къ лицу. Если нельзя такъ, то можно съ другой стороны. Выбравъ день, когда выпала пороша и Соломонъ будетъ охотиться, Морольфъ беретъ въ одну руку сито (eyn peffersib v. 1472), къ другой привязываетъ медвѣжью лапу, одну ногу обулъ въ башмакъ задомъ напередъ и пошелъ на четверенькахъ по полямъ и пригоркамъ, гдѣ долженъ былъ проѣзжать царь, пока не спрятался въ печкѣ одной оставленной избы (wo eyn alder offen was v. 1487). На другой день охотники добираются по слѣду до невиданнаго звѣря; слѣдъ приводитъ ихъ къ печкѣ, откуда высунулся Морольфъ, но совсѣмъ не той стороною, съ какой царь запретилъ ему показываться [2]). На этотъ разъ Соломонъ рѣшается его повѣсить; но Морольфъ успѣваетъ выпросить у него именемъ женщинъ, столь дорогихъ Соломону, чтобъ ему самому позволено было выбрать дерево, которое послужитъ орудіемъ его казни. И вотъ онъ начинаетъ со своими сторожами ходить по лѣсу, но ни одно дерево ему не нравится; подъ конецъ онъ такъ уходилъ приставленныхъ къ нему людей, что они отпускаютъ его, взявъ съ него клятву, — никогда болѣе не показываться ко двору. — Та-

---

[1]) Пам. стар. русск. лит. II, стр. 468—9.

[2]) Такая же продѣлка разсказывается о George Buchanan'ѣ и Яковѣ I, о Rochester'ѣ и Карлѣ II, и о французѣ Roquelaure. См. Kemble, l. c., стр. 30, прим. *.

кой же выборъ дерева для висѣлицы приписывается Scogin'у, шуту Генриха VIII-го [1]).

Такъ кончается первая половина нѣмецкой поэмы. Легко было замѣтить въ ней неровность состава и признаки послѣдовательнаго наслоенія, на что, впрочемъ, было уже указано выше. Болѣе древняя ея часть ограничивалась, безъ сомнѣнія, первымъ свиданіемъ Морольфа съ Соломономъ и разговоромъ между ними (vv. 1—604). Въ этомъ видѣ ее сохранили древнѣйшіе французскіе пересказы, въ родѣ Proverbes de Marcoul et de Salemon, приписываемыхъ Пьеру Mauclerc, графу бретанскому (начала XII вѣка) [2]), Desputacoun entre Salamon ly saage et Marcoulf le foole, или Les dictz de Salomon, которыя сохранились во многихъ рукописяхъ [3]) и послужили текстомъ англійскому переводу, напечатанному Pinson'омъ [4]). Тѣ и другіе не заключаютъ никакого дѣйствія и ограничиваются однимъ діалогомъ между дѣйствующими лицами, [5]) который у графа бретанскаго еще не покинулъ почвы серьознаго нравоученія, тогда какъ Desputacoun уже знаетъ Маркольфа шутомъ, циникомъ въ вопросѣ о женщинахъ, — что заставляетъ насъ отнести этотъ пересказъ къ болѣе позднему времени, чѣмъ предъидущій. Того же стиля латинское стихотвореніе, приписываемое Вальтеру Mapes'у: De certamine Salomonis et Marcolfi [6]), гдѣ на всякій вопросъ Соломона Маркольфъ отвѣчаетъ притчей о Thais=meretrix. напр.:

S. Nemo potest colubri passus sine cede notare.
M. Thaida nemo potest, nisi sit deprensa, probare.
S. Cum sequitur leporem testudo laborat inane.
M. Thaida nosce parans fraudatur vespere, mane и т. д.

---

[1]) Scogin's Jests 1626, стр. 84, привед. у Кембля, l. c., стр. 94—5.

[2]) Изд. у Crapelet, Proverbes et dictons etc.

[3]) Нѣкоторыя изъ нихъ перечислены Кемблемъ, l. c., стр. 76—7. Сл. изд. Méon, Nouveau recueil de fabl., стр. 416—36 и Kemble, ib., стр. 78—80; Mone, Anzeiger за 1836 г., стр. 58—61.

[4]) Kemble, l. c., стр. 91—9.

[5]) Le Clerc (въ Hist. litt. de la France, t. XXIII, стр. 198) относитъ появленіе соломоновскаго діалога, въ такомъ обособленномъ видѣ, по крайней мѣрѣ къ XI вѣку (?).

[6]) Kemble, стр. 89—90.

Какъ видно, и здѣсь, какъ во французскихъ передѣлкахъ, весь центръ тяжести лежитъ на діалогѣ. Кембль, по нашему мнѣнію, едвали не ошибается, предполагая тождественнымъ съ этимъ Certamen латинскую статью съ именами Соломона и Micoll (Маркольфъ), которую dom Brial нашелъ въ одной ватиканской рукописи [1]). Ея начало: Nemo potens est побуждаетъ насъ скорѣе сблизить ее съ тѣмъ причудливымъ развитіемъ Соломоновскаго діалога, въ которомъ Соломонъ замѣненъ грамматическимъ олицетвореніемъ Nemo, съ которымъ разговариваетъ Маркольфъ, отчего происходятъ комическія недоразумѣнія, смотря по тому, принимать ли Nemo за названіе лица, при чемъ отрицаніе само собою устраняется (Nemo potens est—Немо можетъ и т. д.), или за отрицательное мѣстоимѣніе (никто не можетъ) [2]). Какъ ни далеко отводитъ насъ отъ Соломоновской легенды подобная передѣлка, она лучше всего характеризуетъ древнюю популярность діалога, который слѣдуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ признать древнѣйшею частью первой половины поэмы.

Мы видѣли, какъ обошлись съ нею позднѣйшіе перескащики: они продолжали мудрое преніе Соломона съ Морольфомъ и къ діалогу присоединили множество разнообразныхъ эпизодовъ, въ которыхъ прежніе антагонисты должны были сталкиваться. На такой стадіи развитія мы находимъ нашу нѣмецкую поэму и латинскія редакціи сказанія, со включеніемъ Гартнеровской. Съ такой распространенной латинской редакціи могъ быть сдѣланъ французскій переводъ Жана Divery, напечатанный въ Парижѣ въ 1509 г. [3]); такая же могла лечь въ основаніе итальянской народной

[1]) Hist. litter. de la France, t. XV, стр. X и XVI; Kemble, l. c. 89 и 30—31.

[2]) См. объ этомъ діалогѣ Anzeiger f. Kunde der deutschen Vorzeit 1866 г.: Emil Weller: Der Niemand, стр. 179 — 81; ib. Wattenbach: Historia Neminis, стр. 361—67 и 393—97 (со ссылкой рукописи на dictamen seu fabulam de Nemone et Marcolfo); ib. г. 1867, Wattenbach: Nemo vir perfectus, стр. 205—7; ib. г. 1869 id. стр. 39; ib. г. 1870, 2, id.: Sanctus Nemo.

[3]) Таково мнѣніе Kemble'я, l. c., стр. 81. Самого перевода онъ впрочемъ не видѣлъ. Вообще свѣдѣнія его и v. d. Hagen'а о первопечатныхъ изданіяхъ латинскихъ и прозаическихъ нѣмецкихъ редакцій нашего сказанія не основаны на личномъ знакомствѣ съ ними, а

книги, обработанной въ XVI-мъ вѣкѣ болонскимъ народнымъ пѣвцомъ, Giulio Cesare della Croce подъ названіемъ: Le sottilissime astuzie di Bertoldo. и. т. д. (In Firenze et in Pistoia per il Fortunati. Con licenza de' Superiori, безъ года). Зависимость послѣдней отъ извѣстнаго намъ латинскаго текста ясна изъ простаго сличенія [1]). Когда Соломонъ заѣзжаетъ въ хижину Морольфа и слышитъ отъ него загадочные отвѣты на вопросы, которые онъ ему дѣлаетъ, латинскій текстъ передаетъ это такимъ образомъ:

Sal. Ubi sunt tuus pater et tua mater, tua soror et tuus frater?

Marc. Pater meus facit in campo de uno damno dua damna: mater mea facit vicinae suae, quod ei amplius non faciet; frater autem meus extra domum sedens, quidquid invenit occidit: soror mea in cubiculo sedens plorat risum annualem.

Sal. Quid illa significant?

Marc. Pater meus in campo suo est, et semitam per campum transeuntem occupare cupiens, spinas in semitam ponit: et homines duas vias faciunt nocivas ex una, et sic facit duo damna ex uno. Mater vero mea claudit oculos vicinae suae morientis, quod amplius ei non faciet. Frater autem meus extra domum sedens in sole, et pelliculas ante tenens, pediculos omnes quos invenit occidit. Soror autem mea praeterito anno quendam juvenem adamavit, et inter ludicra, risus et molles tactus et basia (quod tunc risit), modo praegnans plorat. [2]).

Сличите съ этимъ отвѣтъ итальянскаго Bertoldo:

Rè. Che cosa fa tuo padre, tua madre, tuo fratello e tua sorella?

Bertoldo. Mio padre d'un danno ne fa dui: mia madre fà alla sua vicina quel che non gli farà mai piu: mio fratello quanti ne trova,

---

заимствованы большею частью изъ библіографическихъ указателей. Средства русскихъ библіотекъ не позволили намъ провѣрить ихъ въ этой части ихъ труда, и не на насъ падаетъ вина въ тѣхъ мелкихъ погрѣшностяхъ, которыя могли бы здѣсь обнаружиться. Сл. Hofman, Ueber Jourdain de Blaivies, Apollonius von Tyrus, Salomon und Marcolf, въ Sitzungsber. d. philos. philolog. u. hist. Cl. d. k. b. Ak. d. Wiss. zu München. 1871, IV Heft., 422—3, прим. 2.

[1]) Kemble, l. c., стр. 100—1. Мы пользовались кромѣ того новѣйшимъ изданіемъ итальянской народной книги (Milano, tip. Motta in S. Margherita, № 1112, безъ года),

[2]) Сл. въ нѣмецкомъ (второмъ) Морольфѣ vv. 623—80.

tanti ne ammazza; et mia sorella piange di quello, ch'ella ha riso tutto quest'anno.

Rè. Dichiarami questo imbroglio.

Bertoldo. Mio padre nel campo desiderando di chiuder un sentiero, vi pone dei spini, onde quei che solevano passare per detto sentiero, passano hor di qua, hor di lá dai detti spini, a tale, che d'un solo sentiero, che vi era, ne viene a fare dui. Mia madre serra gli occhi a una sua vicina, che muore; cosa che non gli farà mai più. Mio fratello, stando al sole, ammazza, quanti pedocchi trova nella camicia. Mia sorella tutto quest'anno s'è dato trastullo con il suo innamorato, et hora piange nel letto i dolori del parto.

Bertoldo—это Морольфъ. Нужды нѣтъ, что мѣсто дѣйствія перенесено въ Италію, во время лонгобардскаго короля Альбоина (Alboni), заступившаго Соломона: жена Бертольдо еще зовется по старой памяти Marcolfa, какъ объ англійскомъ Hending'ѣ, на котораго перешла мудрость Соломонова собесѣдника, разсказывается, что онъ былъ его сынъ; þat wes Marcolves sone [1]). Любопытство приводитъ его къ двору и въ самый дворецъ, гдѣ двѣ женщины спорятъ о зеркалѣ. Онъ садится непрошенный противъ короля, вниманіе котораго обращаетъ своими отвѣтами; тотъ спрашиваетъ его о его родѣ и племени, предлагаетъ замысловатые вопросы; Бертольдо на всѣ находитъ остроумное рѣшеніе. Выходка противъ короля и его двора, которую онъ себѣ позволилъ, не проходитъ ему даромъ. Когда Альбоинъ велитъ ему удалиться и Бертольдо отвѣчаетъ, что его также невозможно изгнать, какъ мухъ, король запрещаетъ ему являться къ нему иначе, какъ въ ихъ экипажѣ. Онъ въ самомъ дѣлѣ пріѣзжаетъ на слѣдующій день верхомъ на тощемъ, полуободранномъ ослѣ. Тутъ онъ слышитъ рѣшеніе Альбоина по вопросу о зеркалѣ—совершенно какъ въ Соломоновскомъ судѣ о двухъ женахъ, который при этомъ случаѣ и упоминается. Бертольдо не доволенъ приговоромъ и разражается бранью на женщинъ; Альбоинъ отвѣчаетъ ихъ похвалой, но Бертольдо удается привести его къ противоположному мнѣнію той-же хитростью о семи женахъ на одного мужа,

---

[1]) Kemble, l. c.: Proverbs of Hending (стр. 270 — 280), стр. 270, I (по рукописи XIV-го вѣка).

къ которой прибѣгалъ и Морольфъ. Альбоинъ хочетъ наградить его, но разсерженная на него королева требуетъ его къ себѣ. Бертольдо отдѣлывается шутками, не садится на стулъ, который ему предлагаютъ, потому что подъ нимъ оказался скрытымъ колодецъ; придворныя дамы грозятъ ему розгами, но онъ спасается отъ нихъ замѣчаніемъ, что, кто первая его ударитъ, всего менѣе дорожитъ своею честью. Поручаютъ наказать его стражѣ: тогда Бертольдо проситъ ее пощадить по крайней мѣрѣ главу (capo по итальянски голова и глава т. е. предводитель, идущій впереди), и она дѣйствительно пропускаетъ его, и удары сыплются на тѣхъ, которые изъ любопытства пошли за нимъ посмотрѣть, какъ его станутъ бить. Слѣдуетъ за тѣмъ комическій споръ Бертольдо съ Фаготти, другимъ придворнымъ шутомъ, приревновавшемъ къ его популярности: Бертольдо побѣждаетъ его остротами и, среди спора попросивъ позволенія выплюнуть, плюетъ на своего противника. Это — своеобразная передѣлка разсказа о Морольфѣ и лысомъ.—Между тѣмъ женщины, побѣжденныя въ предъидущемъ дѣлѣ, хотятъ по крайней мѣрѣ добиться участія въ тайномъ совѣтѣ; Бертольдо доказываетъ ихъ неумѣнье держать тайну такимъ образомъ: женѣ перваго министра онъ даетъ закрытый ящикъ, съ тѣмъ, чтобъ она сохранила его въ теченіи 24-хъ часовъ, не отворяя; но любопытство взяло верхъ, ящикъ открытъ, и изъ него вылетаетъ заключенная тамъ птица [1]). Новый гнѣвъ королевы на Бертольдо за эту злостную продѣлку; призванный къ ней, онъ спасается отъ выпущенныхъ на него собакъ извѣстной хитростью Морольфа (зайцемъ), но, убѣгая, попадаетъ въ царицыны покои, гдѣ его схватываютъ, прячутъ въ мѣшокъ и оставляютъ подъ стражей. Сбирру, приставленному къ нему, Бертольдо разсказываетъ, будто посадили его съ цѣлью принудить его жениться на молодой, хорошенькой дѣвушкѣ, до чего у него нѣтъ охоты. Сбирръ охотно мѣняется съ нимъ мѣстами, а Бертольдо между тѣмъ уходитъ въ ночномъ платьѣ и подъ покрываломъ королевы, и прячется въ печь. Здѣсь онъ найденъ и по

---

[1]) Раблэ, Pantagruel. III, 34, приписываетъ подобную выходку папѣ Іоанну XXII-му. Сл. примѣчаніе издателей, Burgaud Des Marets et Rathery.

настоянію королевы осужденъ на висѣлицу, послѣ чего слѣдуетъ знакомая намъ сцена—выбора дерева [1]).

Всякій узнаетъ въ приключеніяхъ Бертольдо тѣ же черты, что и въ поэмѣ о Морольфѣ, на сколько мы успѣли передать ея содержаніе. Лишь немногое переиначено, иное измѣнилось вмѣстѣ съ измѣненіемъ исторической обстановки; явились нѣкоторыя новыя подробности, потому что такой типъ, какъ типъ Морольфа, представлялъ самыя удобныя условія для народнаго творчества, а творчество обнаруживалось притягиваніемъ новыхъ эпизодовъ, лишь бы они продолжали картину въ томъ же стилѣ. Такъ къ Бертольдо привился комическій разсказъ о заключеніи въ мѣшкѣ,— до сихъ поръ одна изъ любимыхъ перипетій итальянскаго театра и итальянской народной книги. Я разумѣю Istoria di Campriano contadino [2]), содержаніемъ которой пользовался, быть можетъ, Фоленго въ своемъ макароническомъ эпосѣ, [3]), хотя тѣ-же мотивы встрѣчаются и на Востокѣ, напр. въ Сидди-Кюръ и въ киргизскихъ сказкахъ, изданныхъ Radloff'омъ [4]), почему можетъ явиться вопросъ: были-ли они присоединены впервые итальянскимъ перескащикомъ Бертольдо изъ какого нибудь туземнаго источника, или онъ уже нашелъ ихъ въ какой-нибудь разновидности латинской редакціи Морольфа, которой пользовался?

Исторія Бертольдо до того понравилась, что ему незамедлили дать потомство: у него явился сынъ Bertoldino и внукъ Cacasenno; о нихъ разсказывались такія же приключенія, какъ объ отцѣ и дѣдѣ, но они уже были дѣломъ личнаго вымысла, ихъ авторы видимо стараются перещеголять другъ друга небывальщиной и грубымъ цинизмомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ они оставляютъ почву

[1]) См. v. d. Hagen, l. c. предисловія стр. XVIII — IX и миланское изданіе народной книги.

[2]) См. R. Köhler, Ueber J. F. Campbell's Sammlung gälischer Märchen, XXXIX: List und Leichtgläubigkeit, въ Orient u. Occident II, стр. 486—506; его же Nachtrag, ib. III, стр. 350- 352. Сл. Grimm, Kind. u. Hausm., прим. къ сказкѣ: Das Bürle.

[3]) Histoire maccaronique de Merlin Coccaie etc. ed. P. L. Jacob bibliophile (въ Bibliothèque Gauloise), liv. VII, VIII и IX.

[4]) Kalmükische Märchen. Die Märchen des Siddhi-kür etc. übers. v. B. Jülg. Leipz. Brockhaus 1866, XI Erzählung; Radloff, Proben III: Eshigäldi, стр. 332—343.

народнаго преданія и не приносятъ ни одной черты къ исторіи его генезиса; и мы оставимъ въ сторонѣ продолженія Бертольдо, чтобы обратиться подъ руководствомъ нѣмецкой поэмы ко второму эпизоду Морольфа

Второй эпизодъ: увозъ Соломоновой жены (vv. 1605—1876). Въ древнѣйшей редакціи перваго эпизода, ограничивавшагося состязаніемъ Соломона съ Морольфомъ, послѣдній, вѣроятно, оставался, при царскомъ дворѣ. Въ настоящемъ видѣ поэмы онъ избѣгаетъ висѣлицы съ тѣмъ, чтобы никогда не возвращаться ко двору. Между тѣмъ его присутствіе тамъ вскорѣ оказывается необходимымъ. Прекрасной женѣ Соломона полюбился какой-то языческій царь; она съ нимъ переписывалась и дала ему знать, что охотно-бы ушла къ нему, да не знаетъ, какъ это сдѣлать. Устроились такъ: она представилась больною, а царь прислалъ ей двухъ греческихъ музыкантовъ. (Sie quamen von den Krichen v. 1625), искусныхъ врачевать своею игрою и свѣдущихъ въ волшебствѣ. Они даютъ царицѣ траву (забыдущее зелье): стоитъ взять ее въ ротъ, и человѣкъ будетъ, какъ мертвый. На слѣдующее утро разнеслась вѣсть, что царица скончалась, а между тѣмъ она лежала точно живая, и уста не потеряли своего цвѣта. Всѣ растерялись, а Соломонъ поминаетъ «добраго» Морольфа: будь онъ живъ, онъ-бы нашелъ, что мнѣ присовѣтовать. Тогда Соломону объявляютъ, что Морольфъ не умеръ, а только прячется отъ него, и царь посылаетъ слугу его отъискивать: пусть идетъ всюду и приговариваетъ: у моего горшка (duppen) треснуло дно, не можетъ ли кто починить его? Морольфъ непремѣнно откликнется. И онъ дѣйствительно подаетъ голосъ: пусть вывернутъ ему горшокъ на изнанку, и онъ отвѣчаетъ головой, что починитъ его [1]). Прійдя ко двору и увидѣвъ лежавшую царицу, онъ обнаруживаетъ свое старое недовѣріе къ женщинѣ: «Тутъ какое-нибудь колдовство, говоритъ онъ; велите принести растопленнаго свинцу, я налью ей на руку; коли она жива, то содрогнется». Сдѣлали, но царица не тронулась. Умерла, заклю-

[1]) Сл. такой же отвѣтъ въ нѣмецой сказкѣ у Haltrich'a № 45, принадлежащей къ циклу муромской легенды. См. Новыя отношенія муромской легенды и т. д. въ Ж. М. Н. Пр. 1870, ч. CLIV, стр. 108.

чили всѣ, и царь велитъ ее похоронить; а Морольфъ идетъ и говоритъ: «стерегите ее покрѣпче; бьюсь объ закладъ, что она еще уйдетъ у васъ». И дѣйствительно: на третью ночь музыканты увезли царицу. Правду ты говорилъ, Морольфъ, жалуется ему Соломонъ и сулитъ ему, чего онъ ни пожелаетъ, лишь-бы помогъ ему совѣтомъ. Морольфъ берется разыскать царицу: переодѣвается, такъ что его нельзя было узнать, измѣняетъ даже свой говоръ и съ богатымъ товаромъ, гдѣ были перчатки и галантерейныя вещи (Von hentschuwen und kramgewant v. 1723), отправляется странствовать. Долго онъ бродилъ безъ успѣха, пока не пришелъ къ одному замку, гдѣ подъ липой разложилъ свою лавочку и принялся торговать. Вмѣстѣ съ другими дамами пришла и Соломонова царица; Морольфъ тотчасъ-же призналъ ее, когда она стала выбирать перчатки, при чемъ обнаружила прожженный знакъ на рукѣ. На радостяхъ онъ сбываетъ товаръ за полцѣны и спѣшитъ извѣстить обо всемъ Соломона, который поступаетъ теперь по его указаніямъ: онъ долженъ одѣться пилигримомъ (In eyns bilgerins wise v. 1781) и идти въ замокъ просить милостыни, говоря, что его ограбили на дорогѣ. Вспомнимъ, что и въ русской повѣсти онъ является въ этомъ случаѣ каликой, въ каличейскомъ платьѣ — черта переодѣванія, довольно обычная въ легендахъ Востока, гдѣ царь Викрамадитья проникаетъ въ образѣ странствующаго нищаго въ столицу врага [1]), Надо полагать, что она находилась уже въ первообразѣ нѣмецкихъ и славянскихъ сказаній, которыя и далѣе развиваются совершенно согласно другъ съ другомъ. Морольфъ между тѣмъ обѣщаетъ ждать Соломона въ лѣсу съ войскомъ, которое должно двинуться, какъ только услышитъ звукъ рога. Соломонъ отправляется, но тотчасъ же узнанъ царицей, которая выдаетъ его мужу. «Что-бы ты сдѣлалъ со мной, если бы я попался тебѣ въ руки»? спрашиваетъ онъ Соломона. «Я повелъ-бы тебя въ высокій лѣсъ и велѣлъ бы выбрать себѣ дерево и на немъ бы тебя повѣсилъ».

Царь рѣшаетъ такъ поступить и съ Соломономъ. Въ лѣсу Соломонъ не спѣшитъ выборомъ и проситъ, чтобы ему позволили

[1]) Brockhaus, Berichte 1862, II—III, 219—220.

передъ смертью три раза затрубить въ рогъ, потому де онъ царскаго рода. Царь разрѣшаетъ это, но царица хотѣла бы, чтобъ съ казнью поспѣшили, потому что боится хитростей Морольфа (Ich fochten sere Morolffs rat v. 1816). На трубный призывъ Соломона послѣшаетъ его войско и побиваетъ всѣхъ, за исключеніемъ царицы: ее везутъ обратно въ іудейскую землю, гдѣ Морольфъ причиняетъ ей смерть въ банѣ. Ir wart gelonet darnoch sie warb. v. 1848.

Я уже сказалъ въ другомъ мѣстѣ, что въ древнѣйшей редакціи легенды объ увозѣ соломоновой жены, сохранившейся только въ русской повѣсти о Китоврасѣ, самъ Морольфъ долженъ былъ являться похитителемъ. Я указалъ также, что развитіе комическаго типа Морольфа, проявившееся такъ ярко въ первой части нѣмецкой поэмы, должно было отразиться и на его второмъ эпизодѣ въ томъ смыслѣ, что Морольфъ изъ роли противника перешелъ къ роли помощника Соломона, сталъ дружественнымъ ему лицомъ. Онъ такой же циникъ и также недовѣряетъ женщинамъ, какъ и въ первомъ эпизодѣ; если въ немъ меньше балаганнаго тона и шутовскихъ выходокъ, то потому что самое свойство сюжета не благопріятствовало такому развитію. Его лукавство и хитрыя продѣлки, частое передѣванье и т. п. —все это отвѣчаетъ болѣе тому демоническому типу, съ какимъ онъ былъ, задуманъ въ началѣ. Съ другой стороны, нельзя же было забыть, что въ первыхъ сценахъ поэмы онъ являлся шутомъ, пересмѣшникомъ, отчего оказывалось невозможнымъ назвать его братомъ Соломона, какимъ выставляется нашъ Китоврасъ, какимъ былъ несомнѣнно архаистическій Морольфъ. Предположите теперь, что какой нибудь досужій spilman, народный пѣвецъ, избралъ себѣ темой одинъ только послѣдній эпизодъ соломоновой легенды: увозъ жены. Морольфъ будетъ у него такимъ же сподручникомъ Соломона, какъ и въ разобранной поэмѣ; но онъ уже не связанъ своимъ шутовскимъ прошлымъ, онъ не выступаетъ въ роли скомороха и потому можетъ быть понятъ серьознѣе: онъ не только рыцарь (degen), ленникъ Соломона, но и его любезный братъ. Археологическая подробность, о которой могло помнить преданіе, выступила впередъ благодаря уединенію одного эпизода изъ цѣ-

лаго состава сказанія. Таковъ характеръ перваго Морольфа, разсказывающаго только объ увозѣ соломоновой жены [1]).

Я предполагаю имъ заняться. Онъ не только важенъ для исторіи нашей легенды на западѣ, но и для изученія эпическо-ремесленныхъ пріемовъ, къ которымъ прибѣгали народные пѣвцы. Уже самое ограниченіе сюжета предоставляло бо̀льшую свободу въ его обработкѣ и манило къ развитію. Оно сказалось богатствомъ описательнаго элемента въ изображеніи красоты, одежды, походовъ и битвъ, хожденія въ церковь, наконецъ въ разговорахъ и въ томъ, что мы назвали бы эпическими дублетами. Жена Соломона увезена не одинъ разъ, а два раза: во первыхъ царемъ Pharo, во вторыхъ Принціаномъ (vv. 3227 и слѣд.), не считая, что еще въ третій разъ ее готовится отнять у Соломона король Изольтъ (v. 2975 и слѣд.) [2]). Сообразно съ этимъ передѣваніе Морольфа разнообразится до безконечности, часто безъ всякой цѣли, какъ будто за тѣмъ лишь, чтобъ доказать изобрѣтательность разсказщика, внесшаго въ поэму сильный національный элементъ. Мы не только слышимъ отъ него о нѣмецкихъ арфахъ, deutsche Fechten, о герцогѣ Фридрихѣ; упоминается о Горантѣ и о Johannes Segen, даже въ одномъ эпизодѣ находимъ клочекъ нѣмецкой миѳологіи: карликовъ, шапку невидимку и Meerminne, русалку, которая какимъ то образомъ приходится Морольфу сродни. Заключать изъ этихъ указаній, что первый Морольфъ нѣмецкаго

---

[1]) V. d. Hagen, ib., стр. 1—43, vv. 1—4215.

[2]) Иначе объясняемъ мы себѣ другія повторенія поэмы. Пѣвецъ (или переписчикъ?) имѣлъ передъ собой двѣ редакціи той же повѣсти, въ которыхъ тѣ же обстоятельства разсказывались разно, и недостаточно удачно сплотилъ ихъ. Такъ v. 1404 и слѣд. узнанный царицею Морольфъ проситъ у ней позволенія пойти съ однимъ изъ ея служителей (kamerere) къ берегу моря. Одинъ старый Сарацинъ совѣтуетъ ей не отказывать. Вмѣсто того (v. 1415 и слѣд.) сама царица отправляется къ морю съ 60-ю язычниками и Морольфомъ, который напрасно уговариваетъ ее вернуться въ Іерусалимъ. Вслѣдъ затѣмъ (v. 1435) онъ снова повторяетъ свою прежнюю просьбу—отпустить его къ морю.—Другой примѣръ, почти рядомъ, представляетъ двойной разсказъ о томъ, какими хитростями Морольфъ отдѣлался отъ своихъ стражей, которыхъ въ обоихъ случаяхъ является 12, и хитрости однѣ и тѣ же. См. v. 1444 и слѣд. и v. 1620 и слѣд.

происхожденія, какъ то дѣлаетъ Гриммъ [1]), мы послѣ всего сказаннаго нами едва ли вправѣ.

Другой источникъ измѣненій представила народному перескащику повѣсть восточнаго происхожденія, распространенная въ средневѣковой Европѣ въ польской редакціи сказанія о Вальтерѣ Аквитанскомъ (въ хроникѣ Богухвала), въ сагѣ о королѣ Halv'ѣ, въ былинахъ объ Иванѣ Годиновичѣ и Потыкѣ Ивановичѣ, въ разсказахъ Walter'a Mapes (Nugae Curial. De Rasone et ejus uxore) и Gesta Romanorum (объ императорѣ Гордіанѣ. Grässe 2, 193 ff.), въ Gesammtabenteuer v. d. Hagen'a (I № XIX der Nussberg) [2]). Разсказывалось о женѣ (или сестрѣ), которой мужъ поручилъ храненіе плѣнника; она въ него влюбляется и не только выпускаетъ изъ неволи, но и бѣжитъ вмѣстѣ съ нимъ и помогаетъ одолѣть преслѣдовавшаго ихъ мужа. Послѣдняго выручаетъ иногда изъ бѣды, какъ напр. въ русскихъ былинахъ, сестра или дочь похитителя, на которой онъ впослѣдствіи и женится, а жену измѣнницу убиваетъ.

Согласно съ этими новыми данными вотъ какъ измѣнилась легенда объ увозѣ въ редакціи перваго Морольфа. Противникомъ Соломона является могучій король Pharo, царствующій по ту сторону средиземнаго моря (Wendelse), сынъ Memerolt'a, на связь котораго съ древнимъ Morolt'омъ, Morolfo'омъ я указалъ выше [3]). Дѣйствіе открывается какъ въ былинахъ о Васильѣ Окульевичѣ: Фаро держитъ совѣтъ съ своими богатырями, пытаетъ себѣ жены, которая была-бы ему по нраву и была бы достойной царицей его царству. Сѣдой старикъ указываетъ на прекрасную Саломею (Salome, Salomee, Salme), жену Соломона, о которой говорится въ одномъ мѣстѣ, что она родомъ изъ Индіи (Er nam eyn wypp von Indean v. 6). Фаро рѣшается достать ее, во что бы то ни стало, готовъ даже на войну, и подвластные ему князья объ-

---

[1]) Grimm, Kleinere Schriften. IV, стр. 48—9.

[2]) См. Liebrecht, Orient u. Occident. I, стр. 125 — 129: Die Slavische Walthariussage; ib. III, стр. 357 — 8: Zur Slavischen Walthariussage. — Id. Germania. V, стр. 56 — 58: Zu den Nugae Curialium des Gualterus Mapes, Distinct. III, cap. 4; id. Germania. XI, стр. 172—3: Zur slavischen Walthariussage.

[3]) См. стр. 247.

щаютъ ему помощь, прежде всего король Сургіап, отецъ Саломеи, которую Соломонъ взялъ у него силой [1]). Посылаютъ сказать Соломону, пусть выбираетъ: отдать ли добровольно жену или воевать. Слѣдуетъ (v. 201—398) описаніе посольства, похода короля Фаро и битвы подъ стѣнами Іерусалима, въ которой войско Фаро побѣждено, и самъ онъ попадаетъ въ плѣнъ. Соломонъ спрашиваетъ своихъ: какъ ему быть съ плѣнникомъ? Братъ его, хитроумный Морольфъ, совѣтуетъ убить его, но Соломонъ предпочитаетъ держать его въ оковахъ и даже отдать его на попеченіе своей женѣ. Это всег) менѣе нравится Морольфу: «Не хорошо дѣлаетъ, кто подкладываетъ солому къ огню; она легко можетъ загорѣться. Такъ будетъ и тебѣ съ королемъ Фаро, если ты допустишь свою жену стеречь его». (vv. 433—37). Чѣмъ обидѣла тебя царица, что ты высказываешь против ъ нея такія подозрѣнія? спрашиваетъ Соломонъ всякій разъ, какъ Морольфъ позволитъ себѣ подобную выходку; онъ готовъ даже съ нимъ поссориться, когда тотъ пророчитъ ему смерть отъ царицы. Между тѣмъ Фаро успѣваетъ поселить въ ней любовь къ себѣ, при помощи волшебнаго кольца, изготовленнаго племянникомъ его Эліасомъ (v. 477 и слѣд.). Онъ убѣждаетъ ее выпустить его на свободу; черезъ полгода онъ пришлетъ за ней, выручитъ ее отъ немилаго ей Соломона и возметъ за себя. Саломея боится хитростей Морольфа, но плѣнника все же выпускаетъ. Соломонъ не хочетъ вѣрить, чтобъ она была причиной побѣга, но Морольфъ нетолько утверждаетъ это, но и прибавляетъ, что Соломону не удержать жены и полгода Черезъ нѣсколько времени является посланный королемъ Фаро музыкантъ (spilman) Turcis, который передаетъ царицѣ, когда она шла въ церковь, волшебный корешокъ (czauberlistige wortz v. 563, czauberwortze v. 614); едва она положила его подъ языкъ, какъ стала словно мертвая, хотя цвѣтъ лица и не измѣнился. Морольфъ не смущается горемъ Соломона и говоритъ, что дѣло это не обошлось безъ чаръ; онъ тайно приходитъ къ царицѣ и наливаетъ ей на руку раскаленное золото.

---

[1]) Какъ въ былинѣ объ Иванѣ Годиновичѣ, Марья Дмитріевна увезена имъ насильно, уже будучи просватана за царя за Кощея за Трипетова. Рыбн. Пѣсни. I, № 33.

Соломонъ негодуетъ на него, но Морольфъ твердитъ свое: хотя царица и не дрогнула отъ раскаленнаго металла, но она ничуть не измѣнилась, ея смерть притворная. Это такъ раздражило Соломона, что онъ велитъ ему покинуть его дворъ, уйти съ глазъ долой. Здѣсь вставленъ, по моему, не совсѣмъ умѣстно, разсказъ изъ начала втораго Морольфа, о томъ, какъ онъ обошелъ запретъ Соломона, спрятавшись въ печь (vv. 711—25). Царицу похоронили въ золотой гробницѣ; золото напрасно потрачено, замѣчаетъ онъ скептически: я бы присовѣтовалъ лучше бросить ее въ море—и за тѣмъ ночью кладетъ на гробницу тяжеловѣсный камень [1]). Между тѣмъ царица увезена пріѣзжимъ музыкантомъ, и Соломону остается обратиться за помощью къ тому же Морольфу. Здѣсь начинаются его странствованія и разнообразныя переодѣванья. На первый разъ онъ убиваетъ стараго еврея, снимаетъ его кожу по поясъ и, набальзамировавъ ее, натягиваетъ на себя. Съ боку у него котомка.

Einen growen kotzen det er an,
Einen palmen uff den rucke,
Eyn krucke er under syn achssel nam
(vv. 963—71).

Въ такомъ видѣ онъ даже не узнанъ Соломономъ; для путешествія у него приготовлена кожаная засмоленная лодка съ двумя стеклянными оконцами.

Первое появленіе Морольфа при дворѣ короля Фаро напоминаетъ нашихъ каликъ, когда изъ подъ скромной одежды паломника вдругъ проглянетъ у нихъ богатырская сила. Но я выбираю изъ разсказа нѣмецкаго пѣвца, останавливающагося съ любовью на всѣхъ этихъ подробностяхъ, лишь то, что служитъ къ развитію самой легенды. Саломею Морольфъ видитъ впервые, когда она идетъ къ обѣднѣ, и проситъ у ней милостыни. На другой день, когда Фаро уѣхалъ охотиться, Морольфъ приходитъ къ царицѣ и предлагаетъ ей съиграть съ нимъ въ шахматы: ему нужно ея красное золото, а онъ прозакладываетъ свою голову. Во время игры онъ замѣчаетъ, какъ солнце просвѣчиваетъ сквозь ея

[1]) Сл. второго Морольфа, vv. 198—201, и выше, стр. 267.

перчатку, и узнаетъ прожженный на рукѣ знакъ. Затѣмъ онъ надѣваетъ перстень, и только что надѣлъ, какъ соловей, устроенный въ немъ съ великою хитростью, началъ чудно пѣть; Саломея заслушалась и проиграла партію. Вотъ бѣдный паломникъ и спасъ свою голову, говоритъ Морольфъ, и поднявшись, самъ заводитъ пѣсню. Пѣсня эта Саломеѣ знакома—гдѣ только слышалъ ее Морольфъ? «Я былъ музыкантомъ (spilman) и звали меня Stolczelin; нѣтъ страны, гдѣ бы я не побывалъ; а пѣсню ту я слышалъ въ странѣ, что зовется Индія (откуда была родомъ Саломея), а потомъ пѣлъ ее въ Іерусалимѣ передъ царемъ Соломономъ одинъ герцогъ, по имени Морольфъ». «Молчи и не теряй даромъ словъ» отвѣчаетъ Саломея: «ты—Морольфъ». Она узнала его, и ничего не помогутъ ему его разувѣренія; онъ и самъ, наконецъ, открывается, обзываетъ ее безстыдной измѣнницей и только проситъ у ней одного—чтобы она обѣщала ему миръ до слѣдующаго утра. До того времени его стерегутъ въ особомъ покоѣ двѣнадцать человѣкъ. Морольфъ забавляетъ ихъ разсказами, подпаиваетъ забыдущимъ питьемъ и, когда всѣ они заснули, успѣваетъ послѣ разныхъ приключеній убѣжать въ море на лодкѣ, которую спряталъ у берега. Напередъ онъ еще глумится надъ своими сторожами: остригаетъ имъ волосы повыше ушей и каждому выбриваетъ кружокъ на головѣ, какъ у капеллановъ—пусть идутъ теперь служить обѣдню. На другой день спохватились Морольфа и люди, посланные за нимъ въ погоню, поймали его. Двое изъ нихъ идутъ возвѣстить объ этомъ царицѣ, которая награждаетъ ихъ и обѣщаетъ 30 марокъ остальнымъ, когда они приведутъ ей плѣнника. Этимъ вѣстникомъ будетъ самъ Морольфъ. Его опять отдали подъ стражу, онъ отдѣлывается отъ нея такою же хитростью, какъ и прежде, также надсмѣхается надъ нею и, одѣвшись въ платье одного имъ убитаго, является къ Саломеѣ подъ видомъ царскаго слуги: онъ самъ поймалъ Морольфа въ открытомъ морѣ, связалъ его и бросилъ въ воду; вы можете быть спокойны на его счетъ, говоритъ онъ. Такъ я лягу спать, говоритъ Фаро. Морольфъ приготовляетъ ему постель и передъ сномъ подноситъ забыдущаго зелья царю и царицѣ и двѣнадцати капелланамъ, которые тамъ были. Теперь у него руки развязаны, и онъ можетъ проказить вдоволь: капеллановъ онъ сваливаетъ кучей у стѣнки, приноситъ

туда же царя Фаро, выбривъ ему кружокъ на головѣ и одѣвъ его въ капеллановo платье, и въ такомъ видѣ кладетъ къ одному молодому капеллану, а другаго, раздѣтаго, укладываетъ на кровать къ царицѣ. Отъ этого выходятъ довольно комическія положенія. Морольфъ въ этой сценѣ—это Meisterdieb, воръ знахарь, лицо довольно извѣстное въ средневѣковомъ эпосѣ (Maugis, Basin, Elegast), о которомъ любятъ разсказывать европейскія—и восточныя сказки [1]).

Только теперь (съ v. 1839), послѣ всѣхъ этихъ продѣлокъ, вовсе не нужныхъ для развитія дѣйствія и только усложнившихъ и безъ того опасное положеніе героя, Морольфъ возвращается къ Соломону, чтобъ извѣстить его объ открытіи, которое онъ впрочемъ давно уже сдѣлалъ: что жена его находится у царя Фаро. Новое путешествіе Морольфа и Соломона съ войскомъ, чтобъ отбить Саломею, разсказано почти также, какъ и во второмъ Морольфѣ, если не считать эпическихъ длиннотъ и нѣкоторыхъ отличій, на которыхъ стоитъ остановиться. Морольфъ съ войскомъ по прежнему остаются въ лѣсу, пока Соломонъ отправляется впередъ къ замку, спрятавъ подъ одеждой и шляпой нищаго броню и шлемъ и съ клюкой въ рукахъ, въ которой заключенъ былъ добрый мечь, eyn gut stabes swert (v. 2072). Узнанный Саломеей и выданный ею королю Фаро, онъ возбуждаетъ къ себѣ симпатію царской сестры: она хочетъ предотвратить грозящую ему бѣду и, когда это оказывается невозможнымъ, наканунѣ казни беретъ его къ себѣ на поруки, чтобъ освободить его отъ болѣе тяжкаго заключенія. Она готова даже способствовать его побѣгу, хотя сама поручилась за своего плѣнника головой. Но Соломонъ отклоняетъ это предложеніе: его ангелы, оставленные имъ въ лѣсу, помогутъ ему изъ бѣды, говоритъ онъ (vv. 2546—7). Родъ казни избранъ самимъ Соломономъ, и обстоятельства, которыми она сопровождается, легко могутъ повести насъ къ предположенію, что легенды о Соломонѣ, ходившія на Руси, пошли

[1]) Сл. напр. въ Siddhi-kür (übers. v. Jülg) разсказъ XIII, и въ 40 Veziere (ed. Behrnauer) 28-r Tag (разсказъ визиря). О подобной шуткѣ разсказываетъ и Neidhart. См. J. u. W. Grimm, Kind. u. Hausm., № 192 (der Meisterdieb) и примѣчанія; Benfey, Pantschatantra. I, § 106, стр. 295.

*

разновременно изъ двухъ различныхъ источниковъ: если древняя повѣсть о Китоврасѣ, похитителѣ соломоновой жены, привязывается къ югу и посредству Византіи, то редакціи, въ которыхъ Китоврасъ замѣненъ Поромъ-Pharo, могли быть западнаго происхожденія и, явившись позднѣе, были приняты тѣмъ скорѣе, что почва уже была приготовлена. Прибывъ къ мѣсту казни, Соломонъ проситъ царицу дозволить ему поиграть на рожкѣ:

Das sal myn urkunde sin,
Das Sant Michel intphae
Von mir die sele myn.
Du weist, frauwe woll gedan,
Das keyn furste also verdirbet,
Man sal ene sin hornelin
Dry stunt blasen lan;
Das vernemet die engelsche diet,
Sie nemen der selen war,
Und lassent sie verderben nit.
(vv. 2659—68)

Морольфъ между тѣмъ раздѣлилъ свое войско на три отряда: одинъ одѣлъ въ черныя одежды, другой въ бѣлыя, третій въ сѣрыя (Die dritte war bleiche v. 2706). Когда они двинулись по звуку Соломонова рожка, царевна, смотря по направленію къ лѣсу, спрашиваетъ о нихъ Соломона. Увидишь черную толпу— это дьяволы, сторожащіе мою душу, отвѣчаетъ Соломонъ; увидишь сѣрую,

Die sint unsers herren mage,
Und sint kommen uz der hellen dare.
(vv. 2725—26).

Бѣлая—это ангелы. Царевна догадывается, въ чемъ дѣло, но Соломонъ обѣщаетъ поберечь ее, взять съ собой въ Іерусалимъ и жениться на ней, еслибъ его жена въ другой разъ оказалась невѣрной. Пока онъ велитъ ей отойти въ сторону, а самъ отбивается своимъ мечемъ-клюкой отъ набросившихся на него язычниковъ. Тутъ выручаютъ его воины Морольфа: происходитъ общая сѣча, въ заключеніи которой король Фаро повѣшенъ, а Са-

ломея снова успѣла обойти Соломона, и онъ щадитъ ее, не смотря на то, что Морольфъ пророчитъ отъ нея новую бѣду.

Сохраненіе жизни царицѣ несомнѣнно принадлежитъ вымыслу позднѣйшаго перескащика и отвѣчало его словоохотливости. Останься она въ живыхъ, она непремѣнно исполнитъ пророчество Морольфа и еще не разъ измѣнитъ мужу. Воображенію пѣвца это должно было представиться богатой темой, и онъ воспользовался ею съ лихвой: онъ могъ теперь отрѣшиться отъ своего первоначальнаго источника и разсказывать, что ему придетъ въ голову, о чемъ могли говорить другія знакомыя ему пѣсни. Еще Соломонъ не вышелъ изъ непріятельскихъ предѣловъ, какъ на него нападаетъ король Изольтъ съ цѣлью отнять у него жену,— но напрасно. По прибытіи въ Іерусалимъ первымъ дѣломъ было окрестить царевну, сестру Фаро, которая послѣдовала за побѣдителями. Саломея въ теченіи семи лѣтъ ведетъ себя пристойно, родитъ Соломону сына, но подъ конецъ убѣгаетъ съ королемъ Принціаномъ, который, переодѣтый пилигримомъ (bilgerin v. 3266), передаетъ ей въ кубкѣ кольцо, поселяющее въ ней любовь къ нему. Морольфу снова предстоитъ отправиться на поиски, онъ двоится и троится, являясь то калѣкой (schemeler v. 3343), то паломникомъ (wallender man v. 3586), то музыкантомъ (spilman v. 3705), даже мясникомъ (fleischman v. 3787), наконецъ торговцемъ (v. 3810). Узнавъ, что Принціанъ содержитъ похищенную имъ царицу въ замкѣ на утесистомъ островѣ среди моря, куда можно было проникнуть потаеннымъ ходомъ подъ водою, Морольфъ возвращается за Соломономъ, чтобы вмѣстѣ съ нимъ пуститься въ походъ. На этотъ разъ онъ выговариваетъ себѣ право, если царица достанется ему въ руки, лишить ее жизни, и Соломонъ соглашается. Морская русалка, Mermynne, родственница Морольфа (liebe müme myn v. 3947) даетъ ему въ помощь шесть карликовъ (v. 3964), которые разрушаютъ подводный ходъ, и Саломея взята и отвезена въ Іерусалимъ, послѣ того какъ разсказщикъ подробно описалъ намъ плѣнъ Принціана и его смерть послѣ вооруженнаго вмѣшательства его брата Беліана, кончившагося неудачей. Съ Саломеей Морольфъ распоряжается по своему: отворяетъ ей жилы въ банѣ, отчего она и умираетъ, и поэма кончается женидьбой Соломона на сестрѣ короля Фаро, названной въ

крещеніи Афрой или Африкой (vv. 3192 и 4212). Со стороны сказателя это былъ долгъ эпической справедливости.

Разсказанная нами отдѣльная обработка легенды объ увозѣ Соломоновой жены доказываетъ, что она отвѣчала тому настроенію средневѣковой фантазіи, которая любила разсказы о далекихъ путешествіяхъ, объ умыканіи красавицъ, о рыцаряхъ, отправляющихся на далекіе поиски. Таковы саги о королѣ Ротерѣ, о герцогѣ Эрнстѣ, объ Освальдѣ, Оренделѣ и Бридѣ, дочери царя Давида и др. Всѣ онѣ указываютъ на Византію, Царьградъ, Іерусалимъ; нѣкоторые эпизоды Оренделя (XII в.) какъ будто обличаютъ знакомство съ соломоновской легендой [1]), рано примкнувшей къ этимъ сказаніямъ, и становится понятнымъ, почему она такъ быстро обставилась всѣми аксессуарами нѣмецкой саги, которой была родственна по духу. Она была извѣстна за долго до того времени, когда записаны были дошедшія до насъ редакціи перваго и втораго Морольфа, во всякомъ случаѣ ранѣе XIII-го вѣка и извѣстныхъ намъ текстовъ Élie de Saint Gilès. Это приближаетъ насъ къ порѣ Вильгельма Тирскаго, свидѣтельствующаго о переходѣ соломоновскаго апокрифа въ «fabulosae popularium narrationes». Въ названной Chanson de geste Розамунда (Rosemonde)

---

[1]) Я отношу сюда между прочимъ то обстоятельство, что Брида названа дочерью Давида; появленіе Оренделя (= Соломона) при дворѣ Бриды въ образѣ странника; эпизодъ о рыбѣ, проглотившей сокровище (ризу Спасителя въ Оренделѣ; въ сказаніи объ Освальдѣ — кольцо), которое впослѣдствіи въ ней найдено; имена Beligan'а, Принціана, который хочетъ насильно жениться на Бридѣ и грозитъ Оренделю висѣлицей, напоминаютъ Belian'а и Принціана поэмы о Соломонѣ и Морольфѣ. Интересно также разночтеніе Mirolt (=Morolt?) вм. Sinolt или Meinolt.—J. Grimm (Deut. Myth. regist. a. v. Örvandill) и Этмюллеръ (Orendel und Bride. Zürich, Meyer u. Zeller 1858), толкуя миѳъ объ Эрвандилѣ, думаютъ встрѣтить его отраженіе и въ поэмѣ объ Оренделѣ — едва ли справедливо. Имена принадлежатъ германской сагѣ, но содержаніе несомнѣнно опредѣлилось восточной повѣстью. Сл. Hugo Meier, Ueber das Alter des Orendel und Oswald, въ Haupt's Zeitschrift XII B., стр. 387—95 (результатъ: dass der Dichter des Orendel, welcher wahrscheinlich am Rhein zu Hause Palästina keinesfalls, vielleicht Italien sah, um 1190 eine vermuthlich mythische Erzählung an die Geschichte des letzten jerusalemitischen Herscherpaares angeknüpft habe).

приходитъ къ Élie de Saint Giles извѣстить его о грозящей ей опасности и проситъ у него защиты. Въ отвѣтъ, покачавъ головою, онъ замѣчаетъ, что благоразуміе требуетъ не слишкомъ довѣряться подобнымъ рѣчамъ. Я вспоминаю жену Соломона, которая въ теченіи четырехъ дней представлялась мертвой, чтобы легче отдаться простому рыцарю» [1]). Это прямое указаніе на нашу легенду. Интересны замѣчанія, дѣлаемыя по этому поводу авторомъ статьи въ Histoire littéraire de la France. Первая, недошедшая до насъ редакція поэмы объ Élie de saint Giles была вѣроятно очень древняя, говоритъ онъ: она еще писана ассонансами и содержитъ указанія на множество старыхъ героическихъ сагъ, сохраненныхъ рукописями XIII-аго вѣка лишь въ позднѣйшей ихъ формѣ. Приводятся имена Gauvain'a, Артура и Мордрета, и есть намекъ на легенду о Соломоновой женѣ, можетъ быть, никогда, не записанную (?!) Наконецъ упоминаніе мирнаго путешествія къ гробу Господню переноситъ насъ по ту сторону XII-аго вѣка [2]). Мы не рѣшаемся послѣдовать за авторомъ въ такую далекую старину и повторимъ сказанное въ другомъ мѣстѣ: что въ концѣ XV-аго вѣка легенда объ увозѣ извѣстна была Ульриху Fürterer, и даже въ формѣ, данной ей въ первомъ Морольфѣ. Онъ такъ говоритъ о ней въ циклической обработкѣ романовъ о Гралѣ и Кругломъ Столѣ:

Kungk Phar von Wenndlsee
Was ps(ch)ach dem durch euch, wellt?
Ewrs lones nitt me
Dann das ain strang, des was sein widergellt;
Moroldes grossen lyst das kunden werben:
So pschach dem künig Pryncian,
Der durch her Salomones weyb müst sterben.

И въ другомъ мѣстѣ.

Malmelon und Salme verzawbert waren [3]).

[1]) Histoire litt. de la France, t. XXII (XIII-e Siècle), p. 421.

[2]) Ib., стр. 423—4.—[3]) V. d. Hagen, l. c. предисловія, стр. XXIII, прим. 38.—На особый разсказъ о невѣрности соломоновой жены намекаетъ французскій романъ о св. Гралѣ (около 1160—70 г.). Онъ примыкаетъ къ легендѣ о райскомъ древѣ. Изгнанная изъ рая Евва удержала въ рукѣ его вѣтку, которую посадила въ землю, обѣщая

Когда такъ популярно было самое сказаніе, легко представить себѣ, что отдѣльныя черты его могли отрываться отъ общаго корня и повторяться на сторонѣ, какъ любимое общее мѣсто, забывъ

себѣ часто приходить къ ней, чтобы оплакивать свое непослушаніе. Вѣтка разрослась въ цѣлый лѣсъ бѣлыхъ, какъ снѣгъ, деревьевъ. Когда, по повелѣнію Божію, Адамъ позналъ Евву, дерево, выросшее изъ райской вѣтви, стало зеленымъ; когда Каинъ убилъ Авеля, дерево, подъ которымъ совершилось преступленіе, приняло цвѣтъ крови. Эти бѣлыя, зеленыя и красныя деревья существовали еще при царѣ Соломонѣ. Богъ одарилъ его необычайной мудростью, но онъ такъ былъ ослѣпленъ красотою своей жены, что забылъ свои обязанности къ Богу. Онъ хорошо зналъ, что она измѣняетъ ему и срамитъ его, но чрезмѣрная любовь не позволяла ему устеречь ее. Оттого и сказалъ онъ въ притчахъ: я обошелъ весь міръ, прошелъ моря и вселенную и не нашелъ вѣрной жены (une prude femme). Вечеромъ, когда написалъ онъ эти слова, божественный голосъ возвѣщаетъ ему, что онъ не долженъ держать женщинъ въ такомъ презрѣніи: если женщина нанесла рану, то женщиной она и излѣчится; и она будетъ не послѣднею въ родѣ: долгое время спустя появится рыцарь, послѣдній въ его родѣ, который святостью жизни и мужествомъ превзойдетъ всѣхъ. Соломонъ радъ этой вѣсти и жаль ему, что ему не дожить до того времени. Хотѣлось бы дать знать тому рыцарю, что его пришествіе было предусмотрѣно, что его ожидали. Но какъ это сдѣлать? Соломонъ томится, изъискивая средства. Жена замѣчаетъ его безпокойство, которое относитъ къ себѣ, полагая, что мужъ открылъ какую-нибудь ея шашню. Узнавъ, наконецъ, въ чемъ дѣло, она даетъ Соломону совѣтъ: сдѣлать корабль изъ такого прочнаго дерева, которое выдержало бы 4000 лѣтъ. Его спускаютъ въ море, тайны его познаетъ лишь тотъ, кому онъ назначенъ. Соломонъ кладетъ туда мечъ Давида и его вѣнецъ; они покоятся на богатомъ ложѣ, а царица присоединяетъ къ нимъ три веретена (fuseaux), которые велитъ сдѣлать изъ бѣлаго, зеленаго и краснаго деревьевъ. Когда ихъ рубили, они дали отъ себя кровь, и работники ослѣпли. «Никто не посмотритъ на эти веретена безъ того, чтобъ не вспомнить о земномъ раѣ, о рожденіи и смерти Авеля», говоритъ царица, а Соломонъ, узнавъ о несчастіи, постигшемъ рабочихъ, обвиняетъ въ нихъ жену и оставляетъ на кораблѣ слѣдующую запись: «О рыцарь, которому суждено быть послѣднимъ въ моемъ родѣ, если ты хочешь сохранить миръ, добродѣтель и разсудокъ, берегись женской хитрости и ничего такъ не бойся, какъ женщины». См. о nef de Salomon въ изложеніи романа о св. Гралѣ у P. Paris, Les romans de la Table ronde. I, стр. 221—238.

всякое отношеніе къ Соломону. Такимъ общимъ мѣстомъ была извѣстная сцена подъ висѣлицей, съ звукомъ рожка и ожидающей его засадой. Мы, разумѣется, не поручимся, чтобъ всюду, гдѣ бы ее не встрѣтили, ея источникомъ была непремѣнно соломоновская легенда; она во всякомъ случаѣ много способствовала распространенію этого мотива, и мы находимъ ее въ нѣмецкой поэмѣ о королѣ Ротерѣ [1]) въ русской и нѣмецкой сказкѣ [2]), въ англійской балладѣ о Робинъ Гудѣ [3]), можетъ быть въ испанскомъ романсѣ, изъ котораго Southey взялъ сюжетъ своего Don Ramiro and queen Aldonza. Когда настала пора новеллы, все дѣйствіе было перенесено въ историческую пору, подъ стѣны Труа, въ борьбу партій Бургундцевъ и Арманьяковъ, и повѣшаннымъ долженъ быть «ung compaignon à demy fol, non pas qu'il eust perdue l'entière cognoissance de raison, mais à la verité il tenoit plus du costé de dame folie que de raison». Онъ спасается извѣстной хитростью. Такъ измѣнилась легенда о Соломонѣ въ разсказѣ Cent nouvelles nouvelles [4]).

Теперь, когда мы разсказали до послѣднихъ измѣненій судьбы занимающаго насъ отреченнаго сказанія въ европейскихъ литературахъ, мы можемъ попытаться отвѣтить въ полномъ составѣ на вопросъ, частности котораго уже находили себѣ разрѣшеніе, по мѣрѣ того, какъ онѣ являлись въ теченіи нашей работы. Каково было древнѣйшее содержаніе западной легенды о Соломонѣ и Морольфѣ? Все заставляетъ думать, что она близко отвѣчала славянской повѣсти о Соломонѣ и Китоврасѣ, въ томъ видѣ, въ какомъ мы думали ее возстановить, и представляла два эпизода: въ первомъ разсказывалось о насильственной поимкѣ Морольфа Соломономъ (сл. нѣмецкую легенду о Соломонѣ и драконѣ и у Вильгельма Тирскаго сближеніе Маркольфа съ

[1]) V. d. Hagen und Büsching, Deutsche Gedichte des Mittelalters 1-r Band. König Rother, vv. 4176 и слѣд. (сл. изд. Rückert'a, v. 4177 и слѣд.).

[2]) См. стр. 242 прим. 4 и Grimm, Kindermärchen: Der treue Johannes.

[3]) Ritson, Robin Hood, a collection of poems, songs and ballads etc. (London and Glasgow, R. Griffin and C⁰): Robin Hood rescuing the three squires from Nottingham gallows, стр. 111 — 112; сл. ib., стр. 81—82: Robin Hood and the curtall fryer.

[4]) Cent nouvelles nouvelles ed. Th. Wright (въ Bibliothèque elzévirienne, t. II-d. nouv. LXXV).

Абдимомъ «in vinculis»), о вѣщей мудрости перваго и о состязаніи загадками и мудрыми изреченіями; во второмъ говорилось объ увозѣ Соломоновой жены: это представлялось местью пойманнаго Морольфа-Китовраса, и самъ Морольфъ являлся похитителемъ (Сл. имя отца Фаро: Memerolt-Morolt). Одновременно съ этой повѣстью о мести могла существовать и другая, сходная съ редакціей Талмуда и Палеи. Являлось ли въ ней имя Морольфа—мы не знаемъ: во всякомъ случаѣ, какъ у южныхъ славянъ, такъ и на западѣ эта повѣсть едва ли была популярна, и скоро уступила первенство болѣе любимому разсказу объ увозѣ. Въ народной памяти эта редакція, которую я назвалъ бы талмудической, оставила слѣдъ въ сказкахъ о «гордомъ царѣ».

Предложенные результаты, какъ и нѣкоторые другіе, добытые изслѣдованіемъ, приводятъ меня въ значительное разногласіе съ прежними изслѣдователями нашего легендарнаго цикла. Разногласія касаются слѣдующихъ пунктовъ: во 1-хъ источниковъ 2-аго Морольфа, т. е. собственно начальнаго его эпизода (преніе о мудрости) и 1-аго, съ которымъ, какъ извѣстно, послѣдній эпизодъ 2-го тождественъ по содержанію; во 2-хъ связи того и другаго эпизодовъ т. е. состязанія въ мудрости съ увозомъ жены; въ 3-хъ отношеній 1-аго и 2-аго Морольфа въ ихъ настоящемъ видѣ, сохраненномъ нѣмецкой поэмой.

Von der Hagen признаетъ восточное происхожденіе перваго эпизода 2-го Морольфа (состязаніе въ мудрости); изъ восточнаго же источника пошелъ, по его мнѣнію, и 1-ый Морольфъ (увозъ жены) и отвѣчающій ему послѣдній эпизодъ 2-аго. Но между ними нѣтъ первоначальной связи, она установилась лишь позднѣе: 1-й Морольфъ давно существовалъ самъ по себѣ, прежде чѣмъ внесено въ него имя протагониста; въ этомъ видѣ онъ сдѣлался извѣстнымъ перескащику 2-аго Морольфа, который имъ воспользовался, присоединивъ къ разсказу о мудромъ состязаніи загадками повѣсть объ увозѣ соломоновой жены, которую сократилъ, освободивъ отъ лишнихъ эпизодовъ [1]).

Такое же отношеніе 1-го Морольфа ко 2-му принимаетъ и Гриммъ, расходясь съ Гагеномъ лишь въ томъ, что для 1-го Морольфа, а стало быть и для послѣдняго эпизода втораго, онъ на-

[1]) См. предисловіе v. d. Hagen'a къ изданнымъ имъ текстамъ.

ходитъ источникъ въ очень древнихъ нѣмецкихъ сагахъ. Имя Морольфа приставилось къ нимъ случайно; случайнымъ также представляется ему соединеніе эпизодовъ во 2-мъ Морольфѣ: между ними нѣтъ первоначальной связи [1]).

Кембль[2]) повторяетъ мнѣніе Гримма: 1-й эпизодъ 2-го Морольфа восточнаго происхожденія; 1-й Морольфъ и послѣдній эпизодъ втораго — нѣмецкаго. Связи между двумя половинами втораго Морольфа — нѣтъ, или она чисто внѣшняя. Въ отличіе отъ Гримма Кембль проводитъ тотъ взглядъ, что и эпизодъ о состязаніи, восточнаго источника котораго онъ не отрицаетъ, насыщенъ въ сильной степени германскимъ элементомъ: онъ открываетъ его въ богатствѣ народныхъ пословицъ и поговорокъ, которыя вложены въ уста Морольфа; въ самомъ Морольфѣ, Сатурнѣ англосаксонскихъ отрывковъ, онъ видитъ отраженіе какого-то нѣмецкаго языческаго бога. На это воззрѣніе Кембля мы уже указывали.

Пыпинъ въ статьѣ о Соломоновскихъ сказаніяхъ, помѣщенной въ его Очеркѣ [3]), не касается занимающихъ насъ разногласій; но владѣя, въ славянскихъ повѣстяхъ о Китоврасѣ, бо̀льшими средствами сравненія, онъ могъ не только удалить гриммовскую гипотезу о нѣмецкомъ источникѣ 1-го Морольфа, но и указать, что этого источника слѣдуетъ искать по ту сторону нѣмецкихъ и славянскихъ преданій. Сообщивъ мнѣніе Я. Гримма, что имя Соломона внесено случайнымъ образомъ въ первоначальное нѣмецкое содержаніе 1-го Морольфа, онъ продолжаетъ: «Такъ какъ оно (имя Соломона) и у насъ и въ нѣмецкой поэмѣ соединено съ одними приключеніями, то и не могло быть чистою случайностью, какъ думалъ Як. Гриммъ. Независимо отъ содержанія, оно могло появиться въ нашей повѣсти изъ нѣмецкаго преданья, или обратно, такъ чтобъ одно становилось источникомъ другому. Въ противномъ случаѣ, надобно предположить существованіе третьяго, болѣе первобытнаго преданья, которое слу-

[1]) J. Grimm, Kleinere Schriften. IV, стр. 44—49.

[2]) Kemble, Salomon and Saturnus, passim, особенно стр. 2, 6—9, 17, 24—5, 56.

[3]) Пыпинъ, Очеркъ литературной исторіи старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ, стр. 102—122.

жило источникомъ и русскаго и нѣмецкаго разсказа; тогда случайность имени Соломона уничтожается очевиднымъ образомъ»[1]). «Такимъ образомъ наша повѣсть о Соломонѣ не была въ средневѣковой литературѣ фактомъ единственнымъ въ своемъ родѣ, и нѣмецкая поэма о Морольфѣ, принятая Гриммомъ за чисто германскую сагу, къ которой случайно были привязаны имена Соломона и Морольфа, имѣла другой болѣе отдаленный источникъ, откуда получила начало и русская повѣсть. Этимъ источникомъ и для русскаго и для нѣмецкаго сказанія было конечно Византійское произведеніе, распространившееся ранѣе XV вѣка: и въ Морольфѣ и въ нашей повѣсти не трудно найти общія черты, составляющія принадлежность средневѣковаго византійскаго романа. Новѣйшіе нѣмецкіе ученые принимаютъ уже въ отношеніи къ Морольфу византійское вліяніе, но все еще даютъ ему мало мѣста, менѣе чѣмъ въ другихъ памятникахъ той же эпохи, какъ въ Ротерѣ, и чѣмъ бы слѣдовало по сущности дѣла»[2]).

Мое мнѣніе сводится къ тому, что первый и второй Морольфъ не только восточнаго происхожденія, но и вышли изъ одного цикла сказаній, историческія измѣненія котораго мы прослѣдили отъ Викрамадитьи къ Джемшиду, Тахмурасу и Соломону, отъ Гандарвы-Gandarewa къ Асмодею, Китоврасу-Кентарву и Морольфу. Въ этомъ единствѣ цикла мы открываемъ и ту необходимую связь, въ которой издавна состоялъ эпизодъ о мудромъ состязаніи загадками съ разсказомъ о похищеніи жены. Она уже дана была въ очень древнемъ содержаніи саги, а не вложена позднѣе и случайно. То же единство источника не позволяетъ намъ согласиться съ г. Пыпинымъ, предполагающимъ, что въ текстѣ русской повѣсти о Соломонѣ разсказъ о его дѣтствѣ и объ увозѣ его жены «механически соединены именемъ Соломона»[3]), тогда какъ дѣтство Соломона мы нашли въ дѣтствѣ Викрамадитьи, дальнѣйшія судьбы котораго, разсказанныя въ Викрамачаритрѣ и укра-

---

[1]) Ib., стр. 107.

[2]) Ib., стр. 113, съ ссылкой на Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung, изд. 1853 г. I, стр. 204, и Cholevius, Gesch. d. deutsch. Poesie etc. I, 156—8.

[3]) Ib., стр. 109.

шенныя другими легендами Востока, дали сюжетъ къ повѣсти о Соломонѣ и его женѣ.—Нашъ послѣдній выводъ касается взаимныхъ отношеній поэмъ, извѣстныхъ подъ названіемъ перваго и втораго Морольфовъ. Признавая необходимою связь перваго и втораго эпизода послѣдней поэмы, я, разумѣется, далекъ отъ предположенія, что второй эпизодъ (увозъ жены) введенъ былъ въ нее лишь позднѣе, искусственнымъ образомъ, и что пересказщикъ заимствовалъ его изъ перваго Морольфа, въ которомъ, съ другой стороны, имя Морольфа также предполагается случайное. По моему мнѣнію не второй эпизодъ втораго Морольфа слѣдуетъ признать сокращеніемъ перваго, чему противорѣчитъ и то обстоятельство, что краткость—обыкновенный признакъ первичныхъ редакцій; а, наоборотъ, перваго Морольфа — позднѣйшимъ развитіемъ заключительнаго эпизода втораго. Онъ и отличается именно такимъ характеромъ: обиліемъ подробностей и эпическихъ повтореній, обличающихъ намѣреніе перескащика украсить сюжетъ, доставшейся ему въ болѣе простой, не удовлетворявшей его формѣ.

Таковъ въ общихъ чертахъ мой крайній взглядъ на развитіе соломоновской легенды, насколько она сохранилась въ извѣстныхъ мнѣ памятникахъ западныхъ литературъ.

Мнѣ остается еще, для полноты библіографическаго обзора, упомянуть о мнѣніи Гофмана, недавно высказанномъ въ отчетахъ мюнхенской академіи [1]). Его записка, посвященная разбору отношеній между изданнымъ имъ старо-французскимъ романомъ Jourdain de Blaivies и византійскимъ сказаніемъ объ Аполлоніи Тирскомъ, удѣляетъ мѣсто и Соломону и Морольфу, собственно говоря, одной его части—Діалогамъ или пренію въ мудрости. Второй половины поэмы онъ не касается вовсе и не поднимаетъ вопроса о внутреннемъ единствѣ ея эпизодовъ. Я тѣмъ болѣе могу ограничиться простой передачей общихъ результатовъ его изслѣдованія. За діалогами Гофманъ признаетъ библейское происхожденіе, находя основу замысла въ II, 2 Паралип., гдѣ царь тирскій присылаетъ къ Соломону «мужа мудра и свѣдуща разумъ

---

[1]) Hofmann, Ueber Jourdain von Blaivies, Apollonius von Tyrus, Salomon und Marcolf, въ Sitzungsb. d. philosoph. philolog. u. hist. Cl. d. k. b. Ak. d. W. zu München (1871), IV, стр. 418—433.

Хірама, раба моего», «иже вѣсть дѣлати въ златѣ и сребрѣ и въ мѣди.... и ваяти всякую рѣзь и разумѣти всяко разумѣніе, елика аще даси ему, съ мудрыми твоими». Въ 3-й кн. Царствъ, гл. 4, говорится о томъ, что «даде Господь смыслъ и мудрость Соломону многу зѣло, и широту сердца, яко песокъ иже при мори. И умножися мудрость Соломонова зѣло, паче смысла всѣхъ древнихъ человѣкъ и паче всѣхъ смысленныхъ египетскихъ. И умудрися паче всѣхъ человѣкъ, и умудрися паче Геѳана Езраилитина, и Эмана, и Халкада, и Дарды, сына Самадова. И прославися имя его во всѣхъ странахъ окрестъ. И изглагола Соломонъ три тысящи притчей, и быша пѣсни его пять тысящъ; и глагола о древѣхъ отъ кедра иже въ Ливанѣ, и даже до иссопа, исходящаго изъ стѣны; и глагола о скотѣхъ, и о птицахъ, и о гадѣхъ, и о рыбахъ». Вульгата читаетъ послѣднія имена такъ: «Chalcol et Dorda, filiis Mahol»; въ переводѣ семидесяти толковниковъ (изд. Тишендорфа): «καὶ τοῦ Χαλκὰδ καὶ Δαραλα υἱοῦ Μάλ» (var. Μαουλ). Гофманъ присоединяетъ къ этому Сир. XLVII, 16—21: «Коль премудрился еси (Соломонъ) въ юности своей, и наполнился еси яко рѣка разума: землю покры душа твоя, и исполнилъ еси притчами гаданій. Пройде имя твое во островы далече, и возлюбленъ былъ еси въ мирѣ твоемъ. Въ пѣснехъ и пареміахъ и въ притчахъ и въ сказаніихъ удивишася тебѣ страны. Именемъ Господа Бога, нареченнаго Бога Израилева, собралъ еси яко мѣдь злато, и яко олово умножилъ еси сребро».

Мудрость Соломона, которой онъ всѣхъ превосходитъ, его притчи и пренія, къ которымъ прислушивались цари и народы изъ дальнихъ странъ — все это легко приводило къ идеѣ такого діалога, въ которомъ вѣщее знаніе царя сопоставлялось съ незнаніемъ, неразуміемъ, а затѣмъ и простоватостью его собесѣдника. 26 гл. Притчей, гдѣ 12 первыхъ стиховъ спеціально говорятъ о безумныхъ, являлась первообразомъ позднѣйшихъ разговоровъ Соломона и Морольфа. Что до имени послѣдняго, то выработалось оно, по мнѣнію Гофмана, путемъ историческихъ наслоеній: сначала это Mahol 3-й книги Царствъ; когда евреи столкнулись съ Римлянами, естественно явилось желаніе противопоставить въ преніи о мудрости, типъ котораго былъ уже соз-

данъ, Соломона, носителя отечественной мудрости, Меркурію, или, въ еврейской передѣлкѣ, Markolis, какъ преимущественно сладкорѣчивому богу латининъ (der Meister der Wechselrede). Отсюда уже близко до Морольфа. Но это еще не все: то, что раввинская ученость сообщаетъ о культѣ Markolis, о его изображеніи въ видѣ двухъ вертикально-стоящихъ камней съ третьимъ, лежащимъ на нихъ горизонтально, — въ слишкомъ общихъ чертахъ напоминаетъ служеніе Меркурію и формы гермы. Гофманъ заключаетъ отсюда, «что Markolis или Меркурій, какъ названіе бога, покровителя путей, заимствованное евреями отъ покорившаго ихъ народа, заняло мѣсто другаго, болѣе древняго божества, которое именно такимъ образомъ чествовалось на распутьяхъ. Несомнѣнно въ данномъ случаѣ, что Мишна сохранила намъ память о древнѣйшемъ каменномъ культѣ, о періодѣ долменовъ, загадочные памятники котораго тянутся отъ Индіи по Азіи и сѣверному берегу Африки, переходя потомъ на испанское побережье Атлантическаго океана и далѣе — во Францію, Англію и въ сѣверныя страны Европы; памятники народа, несомнѣнно предшествовавшаго индогерманскому переселенію и, можетъ быть, тождественнаго съ иберійскими автохтонами Европы» (?).

VII.

Мерлинъ.

Намъ еще остается обратить вниманіе на другое отраженіе соломоновскаго апокрифа въ легендахъ о Мерлинѣ. Въ концѣ IV-й главы я указалъ впервые на связь отреченной повѣсти съ романтическимъ цикломъ, источника котораго искали въ небывалой кельтской древности. Я тогда же старался разъяснить сущность этой связи и культурныя условія среды, въ которой произошло выдѣленіе новаго литературнаго типа изъ характера стараго апокрифическаго сказанія. Мерлинъ изъ одного рода съ Морольфомъ, онъ и по времени ровесникъ ему. Искать въ немъ какихъ-либо историческихъ, тѣмъ менѣе миѳическихъ отношеній, также немыслимо, какъ видѣть въ Морольфѣ нѣмецкаго бога Chrôdo. Тотъ и другой опираются на одинъ и тотъ же легендарный разсказъ, въ которомъ еще до нихъ чередовались въ той же роли Асмодей и Китоврасъ.

Чтобы доказать эти положенія, выраженныя тогда голословно, намъ необходимо обратиться къ текстамъ. Мы расположимъ ихъ въ слѣдующемъ порядкѣ: въ древнѣйшемъ текстѣ у Неннія (IX-го вѣка), которымъ обыкновенно начинаютъ генеалогію Мерлиновой легенды, имени Мерлина еще нѣтъ; вмѣсто него является другое лицо, и, что разсказано о немъ, не обнаруживаетъ еще вліяніе апокрифа; апокрифъ явится позже, и тогда разсказъ Нен-

нія представитъ ему нѣсколько такихъ чертъ, къ которымъ ему удобно будетъ привязаться. Тогда мы получимъ легенду о Мерлинѣ, кельтскія отношенія которой объяснятся не природой самой легенды, а содержаніемъ бретонской хроники, давшей ей quasi-историческую подкладку. — Въ самомъ дѣлѣ: съ перваго появленія Мерлина у Готфрида Монмутскаго (XII в.) его связи съ апокрифомъ тотчасъ-же обозначаются; стихотворная Vita Merlini приноситъ ихъ еще болѣе; дальнѣйшее развитіе легендарнаго мотива во французскомъ и англійскомъ романѣ прибавляетъ новыя подробности, возвращающія насъ все къ тому-же отреченному источнику. Послѣ этого, конечно, не можетъ быть сомнѣнія, что все сказаніе о Мерлинѣ основано на соломоновскомъ апокрифѣ, такъ какъ оно и является впервые подъ его вліяніемъ, и развивается далѣе, заимствуя изъ него-же сказочный матерьялъ. Оттого въ Мерлинѣ мы не только узнаемъ Китовраса Палеи и Морольфа нѣмецкой поэмы, которому онъ сродни и по имени, но и Асмодея, демона талмудическаго разсказа.

Вотъ что говорится въ Historia Britonum Неннія [1]). Царю Вортигерну (Guorthigernus) угрожаютъ Римляне, Пикты и приверженцы устраненнаго имъ законнаго короля, Амвросія-Авреліана. По совѣту своихъ маговъ онъ хочетъ построить на концѣ своего царства, въ горахъ, крѣпкій замокъ, гдѣ бы ему защититься отъ враговъ. Мѣсто найдено по указанію тѣхъ-же маговъ, собраны работники и матерьялъ, но онъ исчезаетъ три раза сряду ни вѣсть куда. Тогда мудрецы объявляютъ Вортигерну, что постройка не удастся, пока не найдено будетъ дитя, рожденное безъ отца, и замокъ не окропится его кровью. Царь шлетъ пословъ по всей Британніи — не найдутъ-ли они такого ребенка. Однажды они встрѣчаютъ играющихъ мальчиковъ, изъ которыхъ одинъ бранитъ другаго: «У тебя вѣдь нѣтъ отца, ты не выиграешь!» Послы тотчасъ-же принялись за разспросы, и мать мальчика, къ которому относились бранныя слова, подтвердила имъ клятвенно, что она дѣйствительно не знаетъ, какъ зачала его, потому что мужчина ея не касался. Ребенка привели къ Вортигерну, который на во-

[1]) Nennii, Historia Britonum y San Marte, Nennius und Gildas. Berlin, Rose, 1844, §§ 40—42, стр. 52—5.

просы его объясняетъ, съ какой цѣлью привели его, и что сдѣлано это по совѣту маговъ. «Кто открылъ вамъ, спрашиваетъ ихъ дитя, что этотъ замокъ не построится во вѣки, если не обагрится моей кровью? И какъ узнали вы обо мнѣ? Тебѣ, царь, я тотчасъ-же разскажу всё по правдѣ, но прежде спрошу твоихъ маговъ: пусть скажутъ мнѣ, что находится подъ основаніемъ замка?» Не знаемъ, отвѣчали они.—«А я знаю, что тамъ озеро (stagnum); начните рыть и увидите». Оказалось, какъ онъ сказалъ. «Скажите мнѣ, что находится въ озерѣ?» продолжаетъ пытать мальчикъ. Маги снова отзываются незнаніемъ, какъ и во всѣ послѣдующіе разы, а мальчикъ открываетъ имъ постепенно, что въ озерѣ найдется створчатый сосудъ [1]), въ немъ шатеръ, въ шатрѣ два спящихъ дракона, одинъ красный, другой бѣлый; въ присутствіи всѣхъ они вступаютъ въ борьбу, одинъ хочетъ вытѣснить другаго изъ шатра; сначала одолѣваетъ бѣлый, затѣмъ красный погналъ противника за озеро. Маги не умѣютъ истолковать этого чуднаго видѣнія, которое мальчикъ такъ объясняетъ царю: шатеръ—это твое царство, озеро означаетъ вселенную (figura hujus mundi est); красный драконъ—тебя, а бѣлый—народъ, занявшій многія страны Британніи, которой онъ завладѣлъ отъ моря до моря. Красный драконъ одолѣлъ бѣлаго — это нашъ народъ прогонитъ непріятелей. А ты оставь этотъ замокъ, который тебѣ не построить, и ищи себѣ болѣе безопаснаго мѣста. Я-же останусь здѣсь. На спросъ царя, какъ онъ зовется и изъ какого рода, онъ называетъ себя царственнымъ Амвросіемъ [2]), а отца своего однимъ изъ консуловъ римскаго народа.

Посмотримъ, чѣмъ стала эта легенда Ненніа въ исторіи Британскихъ царей Готфрида Монмутскаго (XII в.). Здѣсь также яв-

---

[1]) § 42: «duo vasa, и далѣе: Quid in vasis conclusis habetur?... in medio eorum tentorium est» и т. д. Villemarqué переводитъ: une grande conque bivalve (vasis conclusis?). См. его Myrdhinn, стр. 91, прим. 1.

[2]) Ib. § 42, стр. 55: «Ambrosius vocor (id est Embries Guletic ipse videbatur)». Сл. прим. San Marte и его же: Gottfrieds von Monmouth Historia regum Britanniae. Halle, Anton, 1854, прим. 29 къ l. VI, cap. XVIII, стр. 331—2. Слѣдующія ссылки на Готфрида сдѣланы по этому изданію.

ляется Вортигернъ, тотъ-же совѣтъ маговъ — построить неприступный замокъ, и та же неудача, потому что сооруженное въ одинъ день поглощалось на слѣдующій землею. Послы, отправленные искать мальчика, рожденнаго безъ отца, кровью котораго надлежало скрѣпить основаніе замка, находятъ его по тому-же поводу. Ссорятся два мальчика, Дабуцій (Dabutius) и Мерлинъ (Merlinus), котораго противникъ обвиняетъ въ томъ, что о немъ неизвѣстно, кто онъ, что у него не было отца. На разспросы посланныхъ имъ объясняютъ, что мать Мерлина — монахиня, дочь короля Demetiae (Dyved) [1]).

Мать и сына ведутъ къ Вортигерну. Царь начинаетъ пытать ее, кто былъ отцемъ ея ребенка. Она отвѣчаетъ: «Vivit anima mea et anima tua, domine mi rex: quia neminem agnovi, qui illum in me generaverit. Unum autem scio, quod cum essem inter socias meas in thalamis nostris, apparebat quidam mihi in specie pulcherrimi juvenis, et strictissime amplectens me strictis brachiis deosculabatur: et cum aliquantulum mecum moram fecisset subito evanescebat ita ut nihil ex eo viderem: multotiens quoque me alloquebatur, dum secreto sederem, nec usquam comparebat: cumque me diu in hunc modum frequentasset, coivit mecum in specie hominis saepius atque gravidam dereliquit. Sciat prudentia tua, domine mi, quod aliter virum non cognovi, qui juvenem istum generavit». Мудрый Maugantius, къ которому обратились за совѣтомъ, говоритъ, что таинственный любовникъ могъ быть одинъ изъ тѣхъ духовъ «quos incubos appellamus daemones». Ихъ природа на половину человѣческая, на половину демоническая; они по желанію принимаютъ людской образъ и живутъ съ женщинами [2]). — Такимъ образомъ Мерлинъ является если не демономъ, то порожденіемъ демона, питающаго любовь къ земнымъ красавицамъ, какимъ выставленъ Асмодей Талмуда и самъ Мерлинъ въ позднѣйшемъ романѣ, говорящемъ особенно подробно о его нѣжной стра-

---

[1]) Hist. Reg. Brit. l. VI, c. XVIII. По другому валлисскому преданію, приближающемуся къ легендѣ Ненній, Мерлинъ былъ сынъ монахини одного монастыря въ Maridunum, прижитый ею съ римскимъ консуломъ. Ib., стр. 332.

[2]) Ib., l. VI, c. XVIII.

*

сти къ Вивьянѣ. Его мудрость и знаніе будущаго того-же демоническаго источника; когда онъ споритъ съ магами Вортигерна[1]), Готфридъ прибавляетъ; Admirabantur etiam cuncti qui astabant tantam in eo sapientiam, existimantes numen esse in illo.

Споръ съ магами разсказанъ почти съ тѣми-же обстоятельствами, какъ и у Неннія. Вопросъ, обращенный къ нимъ: чтò находится подъ основаніямъ замка, мотивированъ такъ, что тамъ есть что то такое, отчего рушится постройка. И дѣйствительно, открывается озеро, и въ немъ два полыхъ камня, въ которыхъ спятъ красный и бѣлый драконы.

Вся слѣдующая VII-я книга Готфрида посвящена пророчествамъ Мерлина по поводу борьбы двухъ драконовъ, которую онъ толкуетъ, какъ и Ненній. Только пророчества здѣсь болѣе распространены, они должны были отвѣтить на многое, что томило ожиданіемъ современниковъ Готфрида; они переходятъ и въ первую главу VIII-й книги, гдѣ Мерлинъ сулитъ Вортигерну неминучую бѣду, потому что уже возвращаются законные властители, Аврелій-Амвросій и Утеръ, старшаго брата которыхъ, Константина, извелъ Вортигернъ.

Со смертью послѣдняго роль Мерлина еще не кончилась. Побѣдивъ враговъ и воцарившись, Аврелій-Амвросій хочетъ увѣковѣчить достойнымъ памятникомъ славу павшихъ героевъ. Ему говорятъ, что никто лучше не поможетъ ему въ этомъ дѣлѣ, какъ вѣщій Мерлинъ. Онъ между тѣмъ скрылся, и его находятъ послѣ долгихъ поисковъ у одного источника, который онъ любилъ посѣщать. Приведенный къ царю, онъ помогаетъ ему чародѣйной силой перенести изъ Ирландіи въ Британнію рядъ исполинскихъ камней, расположенныхъ кругомъ, отчего ихъ и назвали хороводомъ гигантовъ (chorea gigantum). Никакія человѣческія орудія не могли сдвинуть съ мѣста эти остатки далекой культурной эпохи, которые и теперь еще слывутъ подъ названіемъ Stonehenge. Это и есть памятникъ, назначенный Мерлиномъ для павшихъ Британцевъ[2]).

Между тѣмъ какъ Аврелій-Амвросій погибаетъ отъ яда, братъ

---

[1]) Ib., l. VI, c. XIX.

[2]) Ib., l. VIII, cc. X—XII.

его Утеръ, воевавшій тогда съ Саксонцами, видитъ въ небѣ блестящую звѣзду: она имѣла видъ дракона, изъ пасти котораго выходили два луча. Мерлинъ предсказываетъ ему смерть брата и ему самому воцареніе. Въ память этого Утеръ велитъ впослѣдствіи сдѣлать двухъ золотыхъ драконовъ, изъ которыхъ одного жертвуетъ въ церковь, а другаго назначаетъ носить передъ собою въ сраженіяхъ. Съ этого дня его самого начали звать Utherpendragon, что на британскомъ языкѣ означаетъ драконову голову, caput draconis [1]).

Утеръ-Пендрагону Мерлинъ также служитъ совѣтомъ, какъ и его покойному брату. Ему полюбилась Игерна, жена герцога Gorlois, которую ревнивый супругъ охраняетъ въ замкѣ на островѣ среди моря, куда доступъ такъ труденъ, что три воина могутъ противустоять тамъ цѣлому войску. Мерлинъ исполняетъ страстное желаніе царя: своими чарами онъ даетъ ему образъ Gorlois'а, Ульфину, приближенному Утеръ-Пендрагона—образъ другаго человѣка, близкаго герцогу, наконецъ преображается самъ, и подъ такой личиной всѣ трое свободно проникаютъ въ замокъ, гдѣ ничего не подозрѣвавшая Игерна принимаетъ мнимаго супруга съ распростертыми объятіями. Въ ту ночь зачатъ былъ Артуръ [2]).

Чтобъ пополнить легендарный образъ Мерлина, едва начерченный въ Готфридовой исторіи, необходимо обратиться къ стихотворной Vita Merlini, тѣмъ болѣе, что большинство изслѣдователей приписываетъ ее самому же Готфриду. Этого мнѣнія держался нѣкоторое время и San Marte [3]), хотя за шесть лѣтъ до появленія его Arthursage Thomas Wright уже высказалъ свое сомнѣніе относительно авторства Готфрида [4]). Въ 1853 г. въ предисловіи къ изданной имъ Vita Merlini [5]) San Marte отказался отъ прежняго взгляда и считаетъ теперь легендарную біографію болѣе

---

[1]) Ib., l. VIII, cc. XIV—XVII.

[2]) Ib., l. VIII, c. XIX.

[3]) San Marte, Die Arthursage, Quedlinburg, Basse, 1842, стр. 90 и слѣд.

[4]) Foreign Quarterly Review nr. 32, January 1836 г., стр. 403.

[5]) San Marte, Die Sagen von Merlin. Halle, Buchhandl. d. Waisenhauses 1853, I v. Vita занимаетъ стр. 273—316. Далѣе мы ссылаемся именно на это изданіе.

позднимъ произведеніемъ, написаннымъ въ 1216—1235-ыхъ годахъ [1]). Paulin Paris снова возвращается къ оставленному мнѣнію, полагая Готфрида авторомъ Vitae, которую относитъ къ 1140—1150 годамъ [2]). Какъ бы то ни было, мы не можетъ не дорожить отзывомъ такого хорошаго знатока средневѣковой литературы: что Vita еще не обличаетъ знакомства автора съ романами Круглаго Стола. Это позволяетъ намъ разсмотрѣть ее прежде романовъ и непосредственно за исторіей Готфрида, хотя бы Vita ему и не принадлежала. Такимъ образомъ мы не выйдемъ изъ хронологіи развитія легенды и познакомимся съ чертами, которыя Vita сохранила, можетъ быть, въ болѣе древнемъ видѣ, чѣмъ позднѣйшія романтическія обработки.

Мерлинъ Vitae—царственный вѣщій старецъ (rex erat et vates v. 21); онъ удалился въ лѣса (fit silvester homo v. 80), гдѣ особенно любитъ пребывать у источниковъ. Мы не даемъ особеннаго значенія причинамъ, которыми объясняется его бѣгство: гибель въ битвѣ близкихъ ему людей будто бы повергла его въ страшное горе, помутила мысли. Мы полагаемъ, что это черта поздняя и явилась она вслѣдствіи историческаго пріуроченія личности Мерлина: Clarus habebatur Merlinus in orbe Britannus, v. 20; его сестра Ganieda замужемъ за царемъ Родархомъ (Rodarchi regis Cumbrorum, v 122). Сестра и жена его, Guendoloena, безпокоятся о немъ и посылаютъ за нимъ одного посла за другимъ Послѣдній находитъ его у любимаго источника (v. 138—141) и ему удается увлечь его ко двору Родарха. Но Мерлинъ только что пришелъ и уже хочетъ снова уйти въ свои лѣса; царь велитъ сторожить его (v. 224—5) и даже связать крѣпкою цѣпью (forti vincire catena jussit, vv. 247—8). Опечалился Мерлинъ и умолкнулъ. Не проговоритъ ни одного слова, не слышно его смѣха.

Interea visura ducem regina per aulam
Ibat, et ut decuit rex applaudebat eunti;

---

[1]) Онъ повторилъ то же въ своемъ изданіи Готфридовой Исторіи, стр. 332.

[2]) P. Paris, Les romans de la Table ronde. I, стр. 77.

Perque manum suscepit eam, jussitque sedere,
Et dabat amplexus et ad oscula labra premebat.
Convertensque suos in eam per talia vultus,
Vidit in illius folium pendere capillis:
Ergo suos digitos admovit et abstrait illud,
Et projecit humi, laetusque jocatur amanti.
Flexit ad hoc oculos vates, risumque resolvit,
Astantesque viros fecit convertere vultus
In se, mirantes quoniam ridere negarat.
Rex quoque miratur.

(vv. 254—265).

Онъ допрашиваетъ его о причинахъ столь несвоевременнаго смѣха, но Мерлинъ обѣщаетъ отвѣтить лишь въ томъ случаѣ, когда его освободятъ. Царь велитъ снять съ него оковы.

Tunc Merlinus ait, gaudens quia possit abire;
Iccirco risi, quoniam, Rodarche, fuisti
Facto culpandus simul et laudandus eodem;
Dum traheres folium modo, quod regina capillis
Nescia gestabat, fieresque fidelior illi
Quam fuit illa tibi, quando virgulta subivit,
Quo suus occurrit secumque coivit adulter:
Dumque supina foret, sparsis in crinibus haesit
Forte jacens folium, quod nescius eripuisti.

vv. 285—93.

Съ этимъ эпизодомъ, примкнувшимъ къ жизни Викрамадитьи, мы уже встрѣтились, разбирая легенду объ Асмодеѣ [1]).

Царица, сестра Мерлина, отвращаетъ отъ себя подозрѣніе, сильно опечалившее царя. Нечего вѣрить безумному, потерявшему разсудокъ, смѣшивающему истину съ ложью, говоритъ она и берется доказать это на дѣлѣ:

Ut plures alii fuerat puer unus in aula:
Hunc cum prospiceret convolvit protinus artem
Ingeniosa novam, qua vult convincere fratrem.
Inde venire jubet puerum, fratremque precatur

---

[1]) См. выше, стр. 112—113.

Qua moriturus erit pueri praedicere mortem.
Ergo frater ei: «Soror, o carissima» dixit,
«Hic morietur homo celsa de rupe ruendo».
Illa subridens puero praecepit abire,
Et quibus indutus fuerat deponere vestes,
Et vestire novas, longosque recidere crines;
Sicque redire jubet, ut eis appareat alter.
Paruit ergo puer; rediit nam talis ad illos
Qualis erat jussus, mutata veste, redire.
Mox iterum fratrem regina precatur, et infit:
«Quae mors hujus erit narra dilecte sorori».
Tunc Merlinus ait: «Puer hic, cum venerit aetas,
Mente vagans, forti succumbet in arbore morti.

(vv. 305—321).

Въ третій разъ царица:

tacite puerum secedere jussit
Vesteque feminea vestiri, sicque redire.
Mox puer abscessit, jussumque subinde peregit,
Et sub feminea rediit quasi femina veste;
Et stetit ante virum; cui sic regina jocando
«Eya, frater!» ait: «dic mortem virginis hujus»
«Haec virgo nec ne» dixit, «morietur in ampne»,
Frater ei, movitque sua ratione cachinnum
Regi Rodarcho: quoniam de morte rogatus
Unius pueri, tres dixerat esse futuras.

(vv. 332—341).

Онъ заключаетъ, что и сказанное Мерлиномъ о царицѣ столь же невѣрно. Такъ она отвела ему глаза, и ея проступокъ остается нераскрытымъ. Мы увидимъ дальше, что романъ лучше воспользуется этимъ мотивомъ.

Между тѣмъ предсказаніе Мерлина о троякой смерти мальчика оправдывается. Выросши онъ погибаетъ на охотѣ за оленемъ, упавъ съ конемъ съ высокой скалы, подъ которой протекала рѣка; въ паденіи онъ зацѣпился ногой за вѣтви одного дерева, а остальное тѣло попало въ воду.

Sicque ruit, mersusque fuit, lignoque pependit.

(v. 414)

Романъ de Boron'а удерживаетъ тотъ же троякій родъ смерти («il se brisera le col et pendra et noiera») [1]. Старую популярность этого разсказа, привязавшагося къ имени Мерлина, доказываетъ латинская эпиграмма о гермафродитѣ, вѣроятно античная, хотя она приписывалась Гильдеберту и даже латинско-итальянскому поэту XIV в. Pulce da Custoza, съ именемъ котораго продолжала печататься въ антологіи. Вотъ она:

Cum mea me mater gravida gestaret in alvo,
Quid pareret, fertur consuluisse deos.
Phoebus ait: puer est; Mars, femina, Juno, neutrum.
Jam, qui sum natus, Hermaphroditus eram.
Quaerenti letum, dea sic ait: occidet armis,
Mars, cruce, Phoebus aqua. Sors rata quaeque fuit.
Arbor obumbrat aquas, conscendo, labitur ensis
Quem tuleram, casu labor et ipse super.
Pes haesit ramis, caput incidit amne. Tulique
Vir, mulier, neutrum, flumina, tela, crucem.
Nescio quem sexum mihi sors extrema reliquit;
Felix, si sciero, cur utriusque fui [2])

Подобное разсказываетъ Juan Ruiz, arcipreste de Hita, о сынѣ мавританскаго короля Алакарасъ, которому пять звѣздочотовъ напророчили пять различныхъ смертей, и пророчество исполняется въ точности [3]).

---

[1]) У P. Paris, Les romans de la Table ronde. II, 54—56.

[2]) Anthologia veterum latinorum epigrammatum et poematum. Editionem Burmannianam digessit et auxit Henricus Meyerus Turicensis (Leipz. Fleischer. 1835), t. II, № 1538, стр. 186 и прим. стр. 121; t. III, стр. 177.—Prose volgari inedite e poesie latine e greche ed. ed ined. di Angelo Ambrogini Poliziano, raccolte ed illustrate da Isid. Del Lungo. Firenze, Barbera 1867, 1 v., стр. 221—23: Epigrammata graeca № LVI и прим.—A. Riese, Anthologia latina, pars prior, fasciculus II, стр. 253 — 4 (Teubner, 1870). — Извѣстно, что эпиграмму Пульче переводили на греческій языкъ Полиціанъ, Giovanni Lascari и De La Monnoie.

[3]) Poesias del arcipreste de Hita, въ Coleccion de poesias castellanas, anteriores al siglo XV, publ. por. D. T. A. Sanchez, въ новомъ изданіи Ochoa (Paris, Baudry 1842), стр. 435—6.

Но мы возвратимся къ Мерлину сихотворной біографіи, который, прежде чѣмъ исполнилось предсказанное имъ о мальчикѣ, снова скрылся въ лѣса (et petiit silvas nullo prohibente cupitas v. 381). Послѣ разныхъ приключеній, которыя мы опускаемъ, онъ во второй разъ приведенъ насильно къ сестрѣ, связанный (vinctumque dedere sorori v. 480), и по прежнему невеселъ и неразговорчивъ.

Ergo videns illum Rodarchus pellere cunctam
Laetitiam, nec velle dapes libare paratas,
Educi praecepit eum miseratus in urbem,
Per fora, per populos ut laetier esset eundo,
Resque videndo novas quae vendebantur ibidem.
Ergo vir eductus, dum progrederetur ab aula,
Inspicit ante fores famulum sub paupere cultu,
Qui servabat eas, poscentem praetereuntes
Ore tremente viros ad vestes munus emendas.
Mox stetit et risit Vates, miratus egentem.
Illinc progressus nova calciamenta tenentem
Spectabat juvenem, commercantemque tacones:
Tunc iterum risit, renuitque diutius ire
Per fora, spectandus populis quos inspiciebat.
(vv. 485—498).

Родарху онъ объясняетъ свое загадочное поведеніе лишь подъ условіемъ, чтобы съ него были сняты оковы:

«Ianitor ante fores tenui sub veste sedebat,
Et velut esset inops, rogitabat praetereuntes
Ut largirentur sibi quo vestes emerentur:
Ipsemet interea, subter se denariorum
Occultos cumulos, occultus dives habebat.
Illud ego risi: tu terram verte sub ipso,
Nummos invenies servatos tempore longo.
Illinc ulterius versus fora ductus, ementem
Calciamenta virum vidi, pariterque tacones;
Ut postquam dissuta forent usuque forata,
Illa resarciret, primosque pararet ad usus.
Illud item risi, quoniam nec calciamentis

Nec superaddet eis miser ille taconibus uti
Postmodo compos erit; quia jam submersus in undis
Fluctuat ad ripas: tu vade videre, videbis».
(vv. 508—521).

Все оказывается, какъ сказалъ Мерлинъ; а самъ онъ между тѣмъ удаляется, чтобы никогда не возвращаться. Лѣто онъ проводитъ въ лѣсахъ, зиму въ хоромахъ, которыя тамъ соорудила по его просьбѣ сестра его Ганіэда. Тамъ онъ наблюдаетъ ночное теченіе звѣздъ, читаетъ въ нихъ судьбы народа и царства, поминая время, когда онъ также пророчествовалъ Вортигерну, сидя съ нимъ на берегу озера и истолковывая мистическую борьбу драконовъ (vv. 681—3). По смерти мужа, Ганіэда окончательно поселяется съ братомъ въ лѣсной тиши и вмѣстѣ съ ними мудрый Таліэзинъ (Telgesinus), съ которымъ Мерлинъ бесѣдуетъ о космогоніи, о стихіяхъ, объ ангелахъ и злыхъ духахъ, о морѣ и его жителяхъ, объ островахъ, рѣкахъ и источникахъ, о птицахъ, въ числѣ которыхъ Мерлинъ упоминаетъ дятла, замѣнившаго въ народныхъ преданіяхъ удода соломоновской саги. Онъ не забылъ легенды о шамирѣ или разрывъ-травѣ, какая ходила о немъ, хотя говоритъ о томъ не совсѣмъ ясно:

Quando nidificat, divellit ab arbore picus
Claveos et cuneos, quos non divelleret ullus;
Cujus ab impulsu vicinia tota resultant.
(vv. 1383—5) [1]).

Упоминаніе этой черты изъ соломоновской легенды тѣмъ интереснѣе для насъ, что въ самомъ Мерлинѣ мы открыли стараго противника Соломона—Асмодея-Китовраса.

Бесѣда продолжается съ небольшими перерывами до конца, занимая такимъ образомъ большую часть біографіи.

Сообщая далѣе въ порядкѣ времени сказанія о Мерлинѣ, какъ они сложились въ позднѣйшихъ романахъ, я буду пользоваться романомъ de Boron'a и его продолжателя [2]) и отрывками англій-

---

[1]) Сл. ibid., v. 1273—8 (упоминаніе дятла).

[2]) Тотъ и другой пересказаны во второмъ томѣ P. Paris'a: Les romans de la table ronde. De Boron'у принадлежитъ собственно романъ

скаго стихотворнаго пересказа, напечатаннаго въ новомъ изданіи Bishop Percy's Folio Ms. [1]).

Начало этого романтическаго сказанія мы уже сообщили [2]). Рожденіе Мерлина рѣшено на совѣтѣ демоновъ, которые думаютъ обрѣсти въ немъ единственное средство — снова подчинить своей власти человѣческій родъ, искупленный Спасителемъ. Мерлинъ — сынъ демона, обольстившаго невинную дѣвушку, когда увлеченная гнѣвомъ она заснула, позабывъ положить на себя знаменіе креста. Она согрѣшила безсознательно, ея духъ не участвовалъ въ немощи тѣла; оттого Мерлинъ, зачатый ею, ускользаетъ изъ власти злыхъ духовъ: онъ лишь на-половину принадлежитъ аду своимъ знаніемъ прошлаго, которымъ пошелъ въ отца; но Господь даровалъ ему еще знаніе будущаго: и тѣмъ и другимъ онъ служитъ во благо людямъ.

Мать его, подозрѣваемая въ прелюбодѣяніи, осуждена на смерть; но казнь отложена, чтобы дать ей время вскормить ребенка. Мерлинъ родился такимъ страшнымъ и волосатымъ, что на него нельзя было глядѣть безъ страха. По осемнадцатому мѣсяцу онъ начинаетъ говорить, оправдываетъ свою мать передъ судьей, который обвиняетъ ее: «Я хорошо знаю, кто мой отецъ, но ваша мать лучше знаетъ, кто былъ вашимъ отцемъ, чѣмъ моя — кто былъ моимъ. Она вдова, а отецъ вашъ еще живъ. Еслибъ вы знали это, вы осудили бы ее первую». — Судья наводитъ справки по указанію мальчика: оказывается, что мать прижила его самого съ священникомъ. Тогда онъ отказывается казнить въ матери Мерлина, что прощаетъ своей, и Мерлинъ разсказываетъ ему о тайнѣ своего зачатія.

о Мерлинѣ (стр. 1—98), сохраненный лишь въ прозаическомъ пересказѣ; работу его продолжателя, занимающую вторую половину тома, впервые отличилъ P. Paris (сл. Les romans de la table ronde. I, 359), давъ ей особое заглавіе: le roi Artus.

[1]) Bishop Percy's Folio Ms. Ballads and romances, vol. I, стр. 417 и слѣд. Къ сожалѣнію, мы могли пользоваться лишь III томомъ изданнаго Wheatley: Merlin or the early history of king Arthur, a prose romance (ab. 1450 — 1460 A. D.) (Early english text society. London 1869).

[2]) См. выше, стр. 204.

За этимъ введеніемъ, спеціально принадлежащимъ роману, слѣдуетъ извѣстный разсказъ о Вортигернѣ и его магахъ, о неудачной постройкѣ замка, основаніе котораго необходимо смочить кровью ребенка, рожденнаго безъ отца. Маги говорятъ такъ, потому что прочли въ звѣздахъ, что этотъ ребенокъ будетъ причиной ихъ гибели. Первое исканіе Мерлина послами Вортигерна разсказывается такимъ образомъ: «Случилось однажды посламъ подходить къ одному городу большимъ полемъ, гдѣ играло много дѣтей; между ними былъ и Мерлинъ. Ему чудеснымъ образомъ было извѣстно, что его ищутъ, и потому, подойдя къ сыну одного именитаго человѣка, онъ ударилъ его палкой, зная, что тотъ его выбранитъ. Онъ дѣйствительно срамитъ его тѣмъ, что онъ рожденъ безъ отца, и тоже подтверждаетъ посламъ. Тогда Мерлинъ самъ подходитъ къ нимъ и говоритъ смѣясь: «Я тотъ, кого вы ищите; вы поклялись Вортигерну убить меня и принести ему мою кровь» [1]).

Послы ведутъ Мерлина къ царю. Проходя по базару одного города, они встрѣчаютъ крестьянина, который только-что купилъ новые башмаки и большой кусокъ кожи. Увидя его, Мерлинъ разразился смѣхомъ. «Видите вы этого крестьянина?» объясняетъ онъ на спросъ пословъ; «послѣдуйте за нимъ: онъ умретъ не дойдя до своего дома». — Двое изъ посланныхъ отправляются за крестьяниномъ, который говоритъ имъ, что купилъ новые башмаки, потому что думаетъ идти къ святымъ мѣстамъ, а кусокъ кожи, чтобы было чѣмъ починить обувь, когда она износится. Вернувшись къ Мерлину, послы объявляютъ, что нашли того человѣка совершенно здоровымъ. «Тѣмъ не менѣе, послѣдуйте за нимъ», отвѣчаетъ Мерлинъ. Не прошли мили, какъ крестьянинъ внезапно остановился и упалъ мертвый [2]).

Далѣе по пути они встрѣчаютъ въ другомъ городѣ похоронное шествіе. Хоронили ребенка. Мерлинъ снова засмѣялся. «Видите-ли вы вонъ того человѣка, который обнаруживаетъ такую печаль? Онъ считается отцемъ ребенка. А теперь посмотрите на священника, что идетъ и поетъ впереди. Тому бы человѣку не

---

[1]) P. Paris: Les romans de la Table ronde. II, стр. 42.

[2]) Ib., стр. 42—3; vv. 1270—83 и слѣд. англійскаго текста.

слѣдъ плакать, а горевать бы священнику, потому что онъ настоящій отецъ. Пойдите, спросите мать, отчего ея мужъ печалится. Она отвѣтитъ вамъ: потому что потерялъ сына. Тогда скажите ей въ свою очередь: вы хорошо знаете, что отецъ ребенка — тотъ священникъ, и самъ онъ знаетъ о томъ, потому что замѣтилъ себѣ день, въ который онъ былъ зачатъ». — Такъ сказалъ Мерлинъ и, допрошенная послами, мать во всемъ созналась, умоляя ничего не говорить мужу, который тотчасъ бы убилъ ее [1]).

На третій день новый смѣхъ Мерлина; но о немъ разсказываетъ въ этомъ мѣстѣ лишь англійскій текстъ [2]), который, сохраняя вѣрнѣе расположеніе древней саги, передаетъ здѣсь, съ нѣкоторыми отличіями, новеллу о невѣрности Ганіэды [3]). Французскій текстъ продолжателя de Boron'а воспользуется ею при другомъ случаѣ, нѣсколько измѣнивъ мотивъ: англійскій пересказъ говоритъ о женщинѣ, переодѣтой царедворцемъ (chamberlaine), тогда какъ во французскомъ романѣ выведены, наоборотъ, юноши, скрывающіеся въ костюмахъ царицыныхъ фрейлинъ.

Мерлинъ такъ объясняетъ, почему онъ засмѣялся:

This ilke day, by my truth
In the Kings house is mickle ruth
Of the Kings Chamberlaine;
For the Queen, sooth to sayne,
Hath lyed on him a leasing stronge;
Therfore shee shall be dead with wronge:
For his chamberlaine is a woman
And goeth in the clothing as a man.
(vv. 1345 — 53).

Царица пристала къ ней съ предложеніями любви, и когда та не согласилась, сказала царю, будто его chamberlaine хотѣлъ сдѣлать ей насиліе—за что послѣдній осужденъ на смерть. Поэтому спѣшите къ Вортигерну, заключаетъ Мерлинъ, и скажите ему, что царица солгала: пусть испытаютъ его chamberlain'а; онъ ока-

---

1) P. Paris, l. c., стр. 43—4 и vv. 1294 и слѣд. англійск. текста.
2) Vv. 1335 и слѣд.
3) См. цитату изъ Vita Merlini, выше, на стр. 311.

жется женщиной.—Одинъ изъ спутниковъ поспѣшаетъ къ Вортигерну объявить ему, что Мерлина ведутъ и что онъ то-то сказалъ о царицыномъ дѣлѣ. По испытаніи Chamberlaine дѣйствительно оказывается женщиной.

Затѣмъ идетъ извѣстный разсказъ о свиданіи Вортигерна съ Мерлиномъ, который открываетъ ему, почему не строится его замокъ; борьба драконовъ и т. д. Мерлинъ дѣлается совѣтникомъ Вортигерна (Merlyn was with Vortiger To his counsell all that yere, vv. 1584 — 5) и впослѣдствіи Утеръ-Пендрагона, къ которому французскій романистъ отнесъ легенду о Chorea Gigantum, разсказанную Готфридомъ о братѣ его Авреліи-Амвросіи: — наоборотъ, онъ перенесъ иные разсказы съ Утера на сына его Артура, который становится отнынѣ любимымъ образомъ романистовъ. Отношенія къ нему Мерлина остаются такія же, какъ и къ его предшественникамъ; они даже становятся тѣснѣе. Къ Артуру онъ особенно расположенъ, оберегаетъ его совѣтами, но его также трудно приручить, какъ и прежде: демоническая натура, онъ ревнивъ къ своей свободѣ, капризно мѣняя свой обликъ, исчезая ненарокомъ, чтобъ явиться на помощь въ минуту опасности. — Эксплуатируя въ подробностяхъ старый мотивъ, романистъ не далъ своему воображенію разъиграться до забвенія основнаго типа.

Чтобы открыть смыслъ этихъ отношеній Мерлина, необходимо остановиться на той таинственной роли, какая отведена во всемъ этомъ сказаніи—драконамъ. Драконъ является въ воздухѣ метеоромъ, чтобы возвѣстить смерть Аврелія-Амвросія; отъ него царь Утеръ названъ Пендрагономъ; драконъ становится воинскимъ знакомъ, побѣдоноснымъ знаменемъ, которое нерѣдко носитъ самъ Мерлинъ; Артуръ видитъ во снѣ борящихся дракона и медвѣдя[1]); о борьбѣ краснаго и бѣлаго дракона мы не разъ упоминали [2]) и даже сравнили ее съ другой мистической распрей, источникъ которой слѣдуетъ искать въ одной изъ отреченныхъ легендъ средневѣковаго христіанства [3]). Къ этому предположенію мы присо-

[1]) Hist. Reg. Brit. X, 2.

[2]) Я считаю позднимъ развитіемъ того же сюжета сонъ царя Flualis'а у продолжателя De Boron'а. P. Paris, l. c. II, стр. 330 — 332

[3]) См. выше, стр. 179.

единимъ теперь другое: драконы Вортигерна и вообще всего мерлиновскаго сказанія не объясняются-ли изъ того же апокрифическаго цикла, къ которому мы думаемъ пріурочить и фигуру самого Мерлина? Вспомнимъ дракона-Асмодея, котораго въ нѣмецкомъ стихотвореніи XII-го вѣка [1]) Соломонъ поймалъ у источника, опоивъ его виномъ. Въ одномъ валлійскомъ mabinogi[2]), вѣроятно относящемся къ сагѣ о Мерлинѣ, хотя онъ самъ и не названъ, встрѣчается таже черта. Разсказываютъ, что островъ Британнію посѣтило невѣдомое горе: раздавался такой страшный, оглушительный громъ, что люди глохли, женщины рожали преждевременно, у дѣвушекъ и юношей отнимались чувства, падали звѣри и хирѣли деревья. Король Британніи Lludd не знаетъ никакого средства спасенія, пока братъ его Llewelys не указываетъ ему, что громъ происходитъ отъ великой борьбы, поднявшейся между дракономъ острова и другимъ, принадлежащимъ чуждому народу. Каждый годъ, въ ночь перваго мая, послѣдній напрягаетъ всѣ усилія, чтобы вытѣснить противника, который въ ярости и отчаяніи испускаетъ слышанный тобой вопль. Вели отъискать средоточіе острова и выкопать яму, поставь большой сосудъ съ медомъ, накрой его платомъ и стереги. Ты увидишь, какъ оба дракона поднимутся въ воздухѣ и начнутъ сражаться; когда же они устанутъ, то спустятся въ образѣ свиней на полотно, чтобъ напиться меду. Тогда опусти ихъ вмѣстѣ съ полотномъ на дно сосуда, гдѣ они заснутъ (опившись) и, завернувъ ихъ, вели зарыть глубоко подъ землю въ самой уединенной части твоего государства.—Какъ только это сдѣлали, бѣдствіе прекратилось, продолжаетъ далѣе валлійскій mabinogi, который мы потому не считаемъ достояніемъ спеціально-кельтской саги, что бо̀льшая часть mabinogion оказалась, наоборотъ, переведенной изъ позднѣйшихъ французскихъ романовъ, на что и было указано въ своемъ мѣстѣ [3]). Такимъ образомъ, они не только не открываютъ намъ болѣе древняго источника саги, но, въ качествѣ показаній второй и даже третьей руки, могутъ быть упо-

[1]) См. выше, стр. 256.

[2]) Переводъ смотри у San Marte, въ примѣчаніяхъ къ VII-й книгѣ изданной имъ Historia regum Britanniae Готфрида, стр. 337-8.

[3]) См. выше, стр. 205, прим. 3.

треблены въ дѣло лишь въ немногихъ случаяхъ, когда они одни сохранили подробности, опущенныя въ дошедшихъ до насъ французскихъ текстахъ.

По счастью, мы можемъ не прибѣгать къ этому средству въ данномъ случаѣ. Чтобы имѣть право отождествить Мерлина съ Асмодеемъ-Китоврасомъ, интересно было-бы къ остальнымъ чертамъ сходства подъискать: не разсказывалось-ли о Мерлинѣ, что онъ былъ пойманъ той-же приманкой, какъ его апокрифическіе первообразы? До сихъ поръ мы знаемъ, что Мерлина искали Вортигернъ и Ганіэда, что его приводили къ нимъ насильно, даже въ оковахъ; романы особенно часто возвращаются къ чертѣ, намѣченной уже въ Vita, что онъ любитъ пребывать у источниковъ — мѣсто дѣйствія Асмодея-Китовраса и дракона, опоеннаго Соломономъ. — Остальное доскажетъ намъ эпизодъ изъ roi Artus, анонимнаго продолженія романа De Boron'а [1]). Эпизодъ этотъ сильно потерпѣлъ отъ перескащика и, по нашему мнѣнію, не у мѣста: ему-бы слѣдовало стоять въ самомъ началѣ мерлиновой легенды.

Начну съ введенія. Мерлинъ оставилъ на время Артура и перенесся въ лѣса Романіи. Въ Римѣ царилъ тогда Юлій Цесарь, у котораго была жена большой красоты, но распущенныхъ нравовъ; она держала при себѣ двѣнадцать красивыхъ юношей, одѣтыхъ въ женскія платья. Они казались женщинами—такъ искусно умѣла императрица сводить съ ихъ подбородка начинавшійся волосъ; они считались ея фрейлинами, и она раздѣляла съ однимъ изъ нихъ царское ложе, всякій разъ, какъ императоръ удалялся изъ Рима. — При томъ-же дворѣ жила Advenable, дочь какого-то нѣмецкаго герцога; когда отецъ былъ изгнанъ изъ своей земли, она также удалилась, одѣвшись въ мужское платье, чтобы избѣжать опасностей путешествія. Впослѣдствіи, найдя эту личину удобной, она въ ней осталась; всѣ ее принимаютъ за мужчину, она посвящена въ рыцари, а императоръ дѣлаетъ ее даже сенешаломъ Романіи. Она зоветъ себя Grisandole'емъ.

[1]) Paulin Paris, l. c. II, стр. 214—29; сл. Merlin or the early history of king Arthur, a prose-romance (about 1450—1460 A. D.), ed. by H. B. Wheatley (для Early english text society), part. III, стр. 420—435.

Разъ ночью императору видѣлся страшный сонъ. Ему представилась передъ дверьми дворца огромная свинья, между ушей у ней былъ золотой обручъ, длинная щетина спускалась до земли. Ему казалось, что онъ ее гдѣ-то видѣлъ и кормилъ, но онъ не помнилъ, чтобы она ему принадлежала. Пока онъ оставался въ раздумьи, трое волчатъ (или 12 львятъ) вышли изъ покоевъ и соединились съ свиньей. Ему чудилось далѣе, что онъ самъ обратился съ вопросомъ къ своимъ баронамъ: что ему дѣлать съ нечистымъ животнымъ, отдавшимся волчатамъ? Тѣ отвѣчали, что его надо сжечь. — Тутъ онъ проснулся и, хотя видѣніе сильно его безпокоило, не сказалъ о немъ никому, такъ какъ онъ былъ мудръ. — На другой день, когда всѣ сидѣли за столомъ, олень необыкновенной величины, съ пятью рогами на головѣ, съ передними ногами бѣлыми, какъ снѣгъ, промчавшись по улицамъ Рима, ворвался въ обѣденную залу. Это былъ Мерлинъ. Онъ опрокидываетъ со стола кушанье и посуду и затѣмъ, преклонивъ колѣна передъ императоромъ, говоритъ: «О чемъ задумался Юлій Цесарь? Ему хочется знать, что предвѣщаетъ его видѣніе; но оно будетъ изъяснено лишь дикимъ человѣкомъ». — И онъ снова пускается въ бѣгство, запертыя двери отворяются передъ нимъ чуднымъ образомъ, онъ ускользаетъ отъ погони. — Императоръ сильно опечаленъ, велитъ объявить по всѣмъ областямъ Романіи, что кто приведетъ ему того оленя или дикаго человѣка, станетъ супругомъ его дочери и получитъ въ приданое полцарства. — Вмѣстѣ съ другими отправилась на поиски и Гризандоль-Advenable, какъ всегда переодѣтая мужчиной. Здѣсь собственно начинается тотъ эпизодъ, о которомъ мы упомянули выше.

Восемь дней блуждаетъ Гризандоль по лѣсамъ вокругъ Рима; на девятый чудный олень предсталъ передъ нею и проговорилъ человѣческимъ голосомъ: «Advenable, ты напрасно трудишься, ты не найдешь, кого ищешь. Послушай меня: купи свинины, недавно посоленной и приправленной перцемъ; припаси молока, меду и горячій хлѣбъ; возьми съ собой четырехъ товарищей и мальчика, чтобы вертѣлъ на вертелѣ мясо передъ огнемъ, который ты разведешь въ самой глухой части лѣса. Поставь тамъ столъ и на него всѣ снадобья, а сама оставайся въ засадѣ сторожить гостя». Гризандоль все исполнила по писаному, а сама спряталась

въ кусты. Вотъ, слышно, идетъ дикій человѣкъ, ударяя палицей по деревьямъ; у него голыя ноги, волосы дыбомъ, лицо обросло, платье на немъ разорвано. Онъ принялся грѣться у огня; затѣмъ, вырвавъ мясо изъ рукъ мальчика, началъ пожирать его, макая куски мяса въ молоко и медъ. Такъ онъ сдѣлалъ и съ остальнымъ кушаньемъ и, насытившись, растянулся передъ огнемъ и заснулъ. Гризандоль и ея спутники улучили эту минуту, чтобы броситься къ нему и связать по рукамъ желѣзною цѣпью, удаливъ напередъ палицу, которую онъ напрасно ищетъ глазами. Гризандоль садитъ его на лошадь, сама помѣщается сзади и везетъ его по дорогѣ въ Римъ. Она хотѣла-бы заставить его говорить, но онъ презрительно смѣется: «Существо, отошедшее отъ своей настоящей природы», говоритъ онъ ей: «горькое, какъ сажа, сладкое, какъ медъ, самое обольстительное, самое лукавое существо въ свѣтѣ, надменное, какъ вепрь и леопардъ, язвительное, какъ слѣпень, ядовитая, какъ змѣя — я отвѣчу только императору».

Такъ онъ отвѣчаетъ ей всякій разъ, когда какая нибудь выходка съ его стороны побуждаетъ ее къ вопросу. Проѣзжая мимо одного аббатства, они видятъ толпу, ожидавшую раздачи милостыни. Мерлинъ смѣется. На другой день они заходятъ въ монастырь, гдѣ въ числѣ прочихъ находился одинъ рыцарь съ своимъ конюшимъ. Въ то время, какъ первый дивится на дикаго человѣка, конюшій, стоявшій поодаль, вдругъ приближается къ рыцарю и даетъ ему пощечину. Ударивъ его, онъ удаляется въ смущеніи и слезахъ, но, возвратившись на свое мѣсто, становится веселъ по прежнему. Это повторяется три раза, и Мерлинъ всякій разъ смѣется. Рыцарь самъ не знаетъ, чѣмъ объяснить поступокъ своего конюшаго, который говоритъ, что его побуждала къ тому какая-то невѣдомая сила. Объяснить это можетъ только дикій человѣкъ — но Мерлинъ опять не даетъ объясненія.

Его привели къ императору, сняли цѣпи. Онъ говоритъ о себѣ, что христіанинъ, что мать зачала его, застигнутая ночью въ лѣсу дикимъ человѣкомъ (дублетъ къ демону-incubus Готфрида и de Boron'а), и потомъ крестила. Онъ разсказываетъ императору содержаніе его сна, о которомъ никто, кромѣ его, не зналъ, и затѣмъ толкуетъ его, извиняясь напередъ, если онъ откроетъ ему что-либо непріятное. Свинья означаетъ императрицу,

длинная щетина—платье, шлейфъ котораго она волочитъ по землѣ; золотой обручъ — царскій вѣнецъ; волчата — это царицины фрейлины: не дѣвушки, а переодѣтые юноши, любовники императрицы. Сдѣлали испытаніе, послѣ чего виновные сожжены по приговору бароновъ.

Юлій Цесарь пытаетъ Мерлина, почему онъ нѣсколько разъ смѣялся на дорогѣ въ Римъ. Въ первый разъ это было при мысли, что я попустилъ себя перехитрить женщинѣ; потому что Гризандоль не то, что вы думаете: нѣтъ во всемъ свѣтѣ такой красивой, умной дѣвушки (что впослѣдствіи и оказывается). Женщины обманывали не разъ мудрыхъ мужей, причиняли гибель городамъ и царствамъ. Я говорю это не о ней въ особенности, а обо всемъ полѣ.—И онъ присоединяетъ еще нѣсколько подобныхъ соображеній въ стилѣ Морольфа.

Толпа, собравшаяся у монастыря за милостыней, не знала, что стоило бы ей покопать землю на нѣсколько футовъ, и находка клада сдѣлала-бы ее въ десять разъ богаче монаховъ. Оттого я и засмѣялся.

Въ третій разъ возбудила во мнѣ смѣхъ тайная причина, вызвавшая выходку конюшаго. Первая пощечина изображала гордость и самомнѣніе, которыя овладѣваютъ обогатившимся бѣднякомъ, побуждая его унижать тѣхъ, кто стоялъ выше его и притѣснять оставшихся бѣдными. Вторая относилась къ скрягѣ-ростовщику: сидя по горло въ своемъ богатствѣ, онъ зарится на тѣхъ, у кого есть земля и необходимость достать денегъ; онъ даетъ имъ въ займы и, въ случаѣ неустойки, отнимаетъ у нихъ ихъ наслѣдье. Третья пощечина относилась къ тѣмъ сварливымъ и завистливымъ людямъ, которые не переносятъ рядомъ съ собою людей болѣе богатыхъ и съ большимъ вѣсомъ, чѣмъ они сами; взводятъ па нихъ напраслину и причиняютъ ихъ гибель.

Мы оставимъ здѣсь романиста, вдавшагося въ аллегорію, чтобы, воспользовавшись его разсказомъ и другими собранными данными, возстановить главныя очертанія мерлиновой легенды, которыя могли укрыться за множествомъ эпизодовъ и посторонних подробностей. Отношенія ея къ сказаніямъ объ Асмодеѣ-Китоврасѣ и Морольфѣ обнаружатся сами собою.

1. Мерлинъ—демоническая натура, сынъ демона [1]), одаренный сверхъестественной мудростью и чародѣйской силой. То и другое обличаетъ его происхожденіе, равно какъ и тотъ странный обликъ, съ какимъ онъ является на свѣтъ (Асмодей-Китоврасъ; внѣшній видъ Морольфа).

2. Его ищутъ, стараются поймать, потому что въ немъ одномъ заключается средство, какъ завершить неудающуюся постройку (Замокъ Вортигерна и Chorea Gigantum; Святая Святыхъ въ сказаніи объ Асмодеѣ-Китоврасѣ; неудающаяся постройка храма въ греческомъ Testamentum Solomonis). Она состоится лишь въ томъ случаѣ, если ея основаніе помажутъ его кровью (шамиръ; кровь червяка въ средневѣковыхъ пересказахъ соломоновской легенды).

3. Его ловятъ у источника [2]) (озера, колодца), опоивъ виномъ, и ведутъ связаннаго цѣпями (Асмодей-Китоврасъ). По дорогѣ разныя встрѣчи возбуждаютъ въ немъ загадочный смѣхъ, которому передъ лицёмъ царя онъ даетъ мудрое объясненіе (Асмодей-Китоврасъ; состязаніе загадками между Соломономъ и Морольфомъ). Онъ смѣется a) при видѣ человѣка, покупавшаго башмаки для далекаго странствованія (Асмодей-Китоврасъ, Vita Merlini, de Boron, англійскій романъ); b) при видѣ бѣдняковъ, не знавшихъ, что подъ ними кладъ, который могъ-бы обогатить ихъ (Асмодей-Китоврасъ; Vita Merlini, le roi Artus); c) встрѣча съ похоронами и смѣхъ Мерлина о гореваніи мнимаго отца (De Boron, англ. романъ) представляется намъ видоизмѣненіемъ мотива о плачѣ Асмодея-Китовраса при видѣ свадебной процессіи, если не считать этотъ разсказъ повтореніемъ того, что мальчикъ Мерлинъ открываетъ судьѣ относительно его

---

[1]) Сл. съ легендой о зачатіи Мерлина чудесное рожденіе Саливаханы въ санскритской Викрамачаритрѣ.

[2]) Glennie, Arthurian localities (напеч. при III-мъ т. Мерлина, изд. Wheatley для Early english Text-society), стр. LXXIV. Это—постоянная черта въ легендахъ о Мерлинѣ; между тѣмъ «of no well or fountain, however, could I hear either with the name or a tradition of Merlin attached to it», говоритъ Glennie; а между тѣмъ вся его историческая теорія основана на локализаціи именъ Артура и Мерлина.

незаконнаго рожденія (у de Boron'а и въ англійскомъ пересказѣ). d) О смѣхѣ Мерлина, по поводу открывающейся потомъ невѣрности царицы (Vita Merlini; le roi Artus и англ. романъ), говорилось вѣроятно въ концѣ путевыхъ приключеній: это представлялось удобной завязкой для слѣдовавшаго за тѣмъ разсказа о вѣроломствѣ царской жены и ея увозѣ, отвѣчавшаго подобному же эпизоду соломоновской легенды. Какъ выразился этотъ эпизодъ въ циклѣ сказаній о Мерлинѣ, мы увидимъ вскорѣ; пока укажемъ

4. на черты сходства между Мерлиномъ и Морольфомъ: какъ послѣдній, исполняя порученія Соломона, постоянно мѣняетъ свой образъ, переодѣвается, такъ и Мерлинъ въ услуженіи Утера и Артура. Но онъ сохранилъ болѣе демоническихъ чертъ, чѣмъ Морольфъ, оттого его превращенія чудеснаго, сверхъестественнаго характера; онъ неуловимъ, являясь поочередно въ образѣ угольщика и пастуха, старика слѣпаго и хромаго—и мальчика, рыцаря и слуги, ребенка и даже оленя (De Boron, le roi Artus, англійскій Merlin). Романистъ въ этомъ отношеніи также неизчерпаемъ, какъ нѣмецкій пересказщикъ Морольфа.

Мы не можемъ оставить безъ нѣсколькихъ примѣчаній повѣсти о Гризандалѣ, побудившей насъ окончательно къ такому построенію всей легенды. P. Paris говоритъ о ней, что она не имѣетъ ничего общаго съ бретонскими преданіями, къ которымъ онъ продолжаетъ относить мерлиновскую сагу; самую повѣсть онъ считаетъ скорѣе оригиналомъ, чѣмъ подражаніемъ одного разсказа въ романѣ Marques de Rome, составляющемъ продолженіе сборника, извѣстнаго подъ заглавіемъ Семи Мудрецовъ [1]. Гдѣ оригиналъ и гдѣ подражаніе—рѣшить мы не беремся, такъ какъ не достаточно знакомы съ текстомъ Marques de Rome [2]. Тотъ же вопросъ былъ поднятъ въ другой разъ и рѣшенъ также аподиктически. Я говорю о появленіи Мерлина въ самомъ текстѣ Семи Мудрецовъ, въ его латинской редакціи и другихъ отъ нея пошедшихъ. Французскій пересказъ восходитъ по всей вѣроят-

---

[1]) P. Paris, l. c. II, 213.

[2]) P. Paris, Les Manuscripts français de la bibliothèque du roi. I, 9 и слѣд.

ности еще къ XII-му вѣку [1]), и вотъ та интересная новелла, въ которой выведенъ Мерлинъ [2]). У римскаго императора Ирода было семь мудрецовъ, истолковывавшихъ сны, за что они взимали по золотому (besant) съ каждаго, вопрошавшаго ихъ. Они сдѣлались оттого богаче самого императора, котораго посѣтила между тѣмъ страшная немочь: онъ становился слѣпымъ всякій разъ, какъ хотѣлъ выйти изъ воротъ города. Онъ требуетъ отъ своихъ мудрецовъ, чтобы тѣ объяснили ему причину столь непонятнаго явленія; гадатели требуютъ себѣ восмидневнаго срока, по истеченіи котораго объявляютъ, что только дитя, рожденное безъ отца можетъ объяснить это. Исканіе Мерлина (Mellin, Merlin, въ нѣмецк. пересказахъ Merkelin, Merilianus, Marleg, въ текстѣ Келлера: Jesse), ссора мальчиковъ—все это разсказано, какъ въ романѣ. По дорогѣ ко двору Мерлинъ толкуетъ одному человѣку его сонъ, возвѣщавшій ему существованіе клада подъ его очагомъ. Императору онъ говоритъ, что подъ его кроватью въ землѣ находится котелъ съ кипящею водою, подъ нимъ семь огней, которые поддерживаютъ семь дьяволовъ. Дьяволы эти—ваши мудрецы; они стали богаче васъ, потому что взимаютъ по золотому со всякаго, кто приходитъ къ нимъ за совѣтомъ. За то, что вы попустили этотъ отвратительный обычай, вы лишились зрѣнія. По указанію Мерлина одного мудреца приводятъ за другимъ и отрубаютъ имъ головы: каждый разъ одинъ изъ огней погасалъ. Когда все сдѣлано, императоръ прозрѣлъ и можетъ спокойно выѣхать изъ Рима.

Индѣйскій оригиналъ семи мудрецовъ, предполагаемый Бенфеемъ Siddhapati [3]), пока не найденъ, но за существованіе его

[1]) Ib., p. 45.

[2]) Ib., p. 46 — 48.

[3]) Benfey, Pantschatantra. I, стр. 23. О литературѣ предмета см. кромѣ Dunlop-Liebrecht, Geschichte d. Prosadicht. и Loiseleur Deslongchamp, Essai sur les fables indiennes etc. (передъ текстомъ Roman des sept sages, изд. Leroux de Lincy), — предисловія къ изданіямъ Келлера (Li romans des sept sages и Dyokletianus Leben), Brunet и Montaiglon (Li romans de Dolopathos), Зенгельмана (Das Buch von den Sieben Weisen Meistern etc.), Carmoly (Paraboles de Sendabar) и въ особенности d'Ancona: Il libro dei sette savj di Roma (Pisa, Nistri, 1864), гдѣ напечатана также въ переводѣ Teza'ы статья Брок-

говорятъ древнія свидѣтельства и, косвеннымъ образомъ, переводы и передѣлки сказочнаго сборника въ персидской и арабской литературахъ (Sindibâd-nâmeh, Kitâb-es Sindbâd), заимствовавшихъ обыкновенно матерьялъ своихъ повѣстей изъ Индіи. Въ XI-омъ вѣкѣ сборникъ былъ переведенъ на греческій языкъ (Syntipas), въ XII—XIII-омъ на еврейскій (Mischlè Sendabar); древнихъ латинскихъ переводовъ предполагается нѣсколько. Hebers, авторъ французскаго Dolopathos'а, указываетъ, какъ на свой оригиналъ, на сказаніе какого то dans Jehans, монаха de Haute Selve (или Haute-Seille). Оно было недавно открыто Муссафіей, хотя безъ имени автора; Gödeke полагаетъ, что это не текстъ dans Jehans, а только прозаическое переложеніе его стихотворнаго труда. Другой латинской редакціей пользовался Johannes Junior въ своей Scala coeli (первой половины XIV в.) и рукописная Summa recreatorum; о существованіи третьей, такъ называемой versio italica, заставляютъ заключать нѣкоторыя особенности позднѣйшихъ итальянскихъ передѣлокъ. Извѣстенъ, наконецъ, армянскій пересказъ и есть указаніе на существованіе древняго сирійскаго, не говоря уже о множествѣ переводовъ и подражаній, безъ которыхъ не обошлась ни одна новѣйшая литература. Говорятъ, что кромѣ Библіи никакая другая книга не поспоритъ съ Исторіей Семи Мудрецовъ въ количествѣ переводовъ на другіе языки. Эта популярность и извѣстные намъ пріемы средневѣковаго литератора, не стѣснявшагося требованіемъ точно воспроизвести лежавшій передъ нимъ текстъ, объясняютъ то богатое разнообразіе, какое отличаетъ одинъ вульгарный пересказъ Исторіи отъ другаго. Не только мѣнялись имена дѣйствующихъ лицъ, подробности и мѣсто новеллъ, но и вводились новые разсказы, заимствованные

гауза, составляющая библіографическую рѣдкость: о семи мудрецахъ въ Тути-намэ Нахшеби.—Съ тѣхъ поръ новыя изслѣдованія Муссафіи (Ueber die Quelle des altfranzösischen Dolopathos, 1864; Beiträge zur Literatur der sieben Weisen Meister, 1868), Gödeke (въ Orient und Occident. III, 3, г. 1866: Liber de septem sapientibus) и Comparetti (Ricerche intorno al libro di Sindibâd, 1869) пролили много свѣта на спорный вопросъ объ источникахъ и о взаимномъ отношеніи дошедшихъ до насъ редакцій сказанія. Въ особенности это можно сказать о замѣчательномъ изслѣдованіи Comparetti. Сл. также: Landau, Die Quellen des Decamerone. Wien, 1869.

изъ другихъ источниковъ, не имѣвшихъ ничего общаго съ Исторіей Семи Мудрецовъ, отъ которой оставалась не тронутой одна рамка дѣйствія. Все это понятно и совершенно въ стилѣ средневѣковаго литературнаго ремесла; но съ другой стороны мы едва ли въ правѣ заключать всякій разъ, какъ въ одной изъ европейскихъ редакцій попадется разсказъ, не встрѣчающійся въ восточныхъ текстахъ, что здѣсь пересказщикъ заимствовался изъ другаго источника. Вѣдь мы можемъ только говорить о знакомыхъ намъ текстахъ, а ихъ извѣстно не много, санскритскаго подлинника мы вовсе не знаемъ. Легко предположить, что разсказъ, который мы считаемъ теперь за чуждый подлинному сказанію, за внесенный въ него позднѣе, существовалъ въ какой нибудь древней восточной рецензіи, которая, можетъ быть, еще найдется. Встрѣчаясь съ повѣстью о Мерлинѣ въ латинскомъ и французско-итальянскихъ пересказахъ Семи Мудрецевъ, изслѣдователи ставили вопросъ такимъ образомъ: въ восточныхъ редакціяхъ, на сколько онѣ намъ извѣстны, Мерлина нѣтъ и нѣтъ ничего отвѣчающаго повѣсти Historia Septem Sapientum; съ другой стороны образъ Мерлина принадлежитъ кельтской сагѣ, развивается въ особомъ романтическомъ циклѣ. Слѣдствіе выходило одно: имя и легенда Мерлина перенесены въ Исторію изъ романа. Такъ думаютъ P. Paris [1]), d'Ancona [2]) и, если я не ошибаюсь, большинство изслѣдователей. Но во 1-хъ, если старо французская редакція Семи Мудрецовъ принадлежитъ еще къ XII-му вѣку, то въ этомъ же вѣкѣ начинаетъ слагаться и романическая легенда о Мерлинѣ у Готфрида, у de Boron'a и др.; она тотчасъ получила мѣстный, очень опредѣленный колоритъ; приверженцы кельтской теоріи идутъ далѣе, полагая ее искони принадлежащей спеціально бретонскому преданію. Тѣмъ хуже для вопроса: мы съ трудомъ представляемъ себѣ, чтобы образъ, обставленный столь опредѣленными отношеніями, которыя только что опоэтизировалъ романъ, могъ такъ быстро опуститься до безцвѣтной роли, въ какой Мерлинъ является въ Семи Мудрецахъ, гдѣ совопросникомъ его выставленъ

---

[1]) P. Paris, Les romans de la Table ronde. II, p. 45.

[2]) D'Ancona, Il libro dei Sette Savj di Roma. Pisa, Nistri 1864, p. XXIII и 118.

какой то небывалый императоръ. Естественнѣе было бы предположить обратный переходъ. Во 2-хъ аргументъ, что повѣсть о Мерлинѣ не нашлась въ извѣстныхъ намъ восточныхъ текстахъ Семи Мудрецовъ, не можетъ быть принятъ серьозно. Если бы нашелся такой текстъ съ повѣстью, отвѣчающей западному разсказу о Мерлинѣ, пришлось бы оставить гипотезу, по которой послѣдній внесенъ позднѣе изъ бретонскихъ сказаній. Мы еще можемъ надѣяться, что такая находка будетъ сдѣлана: уже Келлеръ сравнивалъ новеллу о Семи Мудрецахъ съ расказомъ о царѣ Baladh въ Калилѣ и Димнѣ [1]). Въ 3-хъ все наше изслѣдованіе о распространеніи соломоновскаго цикла, неоспоримыя черты сходства раскрытыя нами между Мерлиномъ съ одной стороны и Асмодеемъ - Китоврасомъ и Морольфомъ съ другой, утверждаютъ насъ въ мысли, что оригиналъ этихъ типовъ былъ восточный,

---

[1]) Keller, Li romans des sept sages, p. 128 и стр. CXCVII — CCI введенія; Kalila und Dimna, verdeutscht v. Philipp Wolf, 2-r Theil, 10-s Buch: Iladh, Baladh und Iracht. Царю Baladh снятся ночью восемь страшныхъ сновъ. Спрошенные имъ брахманы говорятъ ему, что дурное предзнаменованіе можетъ быть устранено только въ томъ случаѣ, если онъ согласится пожертвовать жизнью самыхъ близкихъ ему существъ: жены и сына, племянника и визиря Iladh'а и др., наконецъ мудреца Kebarijun'а. Ихъ кровью надо наполнить цистерну, въ которой брахманы и омоютъ царя. Въ Baladh'ѣ это предложеніе возбуждаетъ сильную нравственную борьбу, онъ не можетъ ни на что рѣшиться, становится грустенъ и молчаливъ. Царица приступаетъ къ нему съ разспросами и, допытавшись тайны, совѣтуетъ ему обратиться къ мудрому Kebarijun'у, который толкуетъ ему содержаніе сновъ, не предвѣщавшихъ ничего ужаснаго. Они такъ и сбываются. Такимъ образомъ обнаружены козни брахмановъ, и царь велитъ казнить ихъ. Замѣтимъ еще содержаніе перваго сна: царь видѣлъ двухъ красныхъ рыбъ, стоявшихъ на своихъ хвостахъ—это напоминаетъ драконовъ Мерлина, какъ съ другой стороны брахмановъ, требующихъ крови мудраго Kebarijun'а, мы узнаемъ въ магахъ, требующихъ крови Мерлина. См. впрочемъ объ этомъ сказаніи у Бенфея, Pantschatantra. I, §§ 225 и 226, гдѣ указаны и его источники: считая его буддистскимъ и даже принадлежавшимъ къ первоначальному тексту Панчатантры, Бенфей не находитъ возможнымъ отнести его къ составу индѣйскаго Siddhapati, на томъ основаніи, что разсказъ этотъ еще не встрѣтился ни въ одной восточной редакціи Семи Мудрецовъ и появляется лишь въ западныхъ.

распространившійся путемъ апокрифа и ереси, образуя наслоенія новыхъ повѣстей и цѣлый циклъ романовъ. Легко предположить, что изъ того же апокрифическаго источника, хорошо знакомаго средневѣковому грамотѣю, повѣсть о Мерлинѣ проникла и въ составъ Семи Мудрецовъ, если не предпочесть мнѣніе, выраженное нами выше, что пересказщикъ могъ найти ее уже въ какой нибудь неизвѣстной намъ восточной рецензіи сборника. Такимъ образомъ мы приходимъ къ выводу Holtzmann'а, высказанному случайно, что Мерлинъ найденъ былъ въ какой нибудь восточной книгѣ и лишь впослѣдствіи получилъ право бретонскаго гражданства [1]: P. Paris самъ недалекъ отъ этого взгляда. «Какъ отличить здѣсь изобрѣтеніе отъ подражанія»? спрашиваетъ онъ, сравнивая Мерлина въ романѣ и въ Семи Мудрецахъ. «Бретонскіе пѣвцы и разсказщики почерпали ли изъ восточныхъ источниковъ? Или, наоборотъ, восточные авторы книги о Sendebad'ѣ (?!), или только авторъ романа о Семи Мудрецахъ (разумѣется французскій или латинскій текстъ) обогатилъ свой текстъ арморикaнской легендой (!)? Не берясь разрѣшить вопросъ скажу только, что если эта часть книги о Мерлинѣ и заимствована изъ восточныхъ сказаній, она ничуть не противорѣчитъ предположенію, что Мерлинъ дѣйствительно существовалъ въ Нортумберлэндѣ и былъ сюжетомъ чисто національныхъ легендъ» [2]. Такъ далеко можетъ зайти ослѣпленіе какой нибудь излюбленной научной гипотезой.

Сравненіе Мерлина съ Асмодеемъ-Китоврасомъ и типомъ Морольфа показало намъ, что легенда о Мерлинѣ архаистичнѣе нѣмецкой поэмы и ближе къ талмудическо-славянскимъ сказаніямъ, чѣмъ къ Морольфу. Въ ней напр. вовсе нѣтъ того комическаго, площаднаго элемента, которымъ нѣмецкій пересказщикъ такъ щедро одарилъ своего героя. Мерлинъ серьознѣе, строже, но и въ немъ демоническая злоба поступилась своимъ враждебнымъ характеромъ, чтобы служить лучшимъ цѣлямъ. Онъ находится въ исключитель-

---

[1]) Holtzmann, Artus, въ Germania. XII, p. 267: «Merlin den man in einem orientalischen Buche gefunden und zum Nationalbriten adoptiert hatte».

[2]) P. Paris, Les romans de la Table ronde. II, 48—9.

но дружественныхъ отношеніяхъ съ Утеромъ и Артуромъ; если о немъ разсказывалось когда нибудь, что онъ похитилъ жену царя, замѣнившаго въ этомъ сказаніи библейскаго Соломона—я разумѣю Артура,—то въ позднѣйшемъ представленіи это должно было измѣниться, согласно съ новой постановкой типа, и жену увозилъ кто нибудь другой. Однимъ изъ любимѣйшихъ образовъ романовъ Круглаго Стола была вѣтрянная, влюбчивая супруга короля Артура—Жиневра (Ginevra, Genièvre, Ganièvre, Ginovêr, Gwenhwyvar, Gwennivar, Gvennuvar, Ganora, Vanora, Wander). Она—невѣрная жена по преимуществу, вѣчно обманывающая мужа; ее постоянно кто нибудь увозитъ. Въ Исторіи Готфрида [1] ее похищаетъ племянникъ Артура, Modred, овладѣвающій сверхъ того престоломъ дяди. Holtzmann замѣчаетъ по этому поводу, что, сообщая эти свѣдѣнія, Готфридъ ссылается особенно на чужую книгу, служившую ему источникомъ; ясно, что разсказъ не могъ быть національнымъ преданіемъ [2]. Въ романѣ Chrestien de Troies: Li romans del chevalier de la Charrette и въ прозаическомъ Ланцелотѣ, приписываемомъ современнику его Gautier Map'у (Walter Mapes, XII в.), [3] ее похищаетъ Meleagant, сынъ Bademagut'а [4]; въ Parcival'ѣ Guiot, которому слѣдовалъ Wolfram von Eschenbach, волшебникъ Klinschor; въ Lanzelet'ѣ Zatzikhofen'а или его французскомъ оригиналѣ—Валеринъ. Но самымъ постояннымъ любовникомъ и похитителемъ Жиневры былъ Ланцелотъ. Его имя и легенда, не отвѣчавшія кельтской фонологіи и кельтскимъ сказаніямъ, долгое время не давали покоя кельтологамъ, преслѣдовавшимъ свою любимую идею. Приходилось отказаться онъ него и пожалуй согласиться съ Paulin Paris'омъ, что романъ Ланцелота чисто французскаго изобрѣтенія [5]).

---

[1]) Hist. Reg. Brit., l. X, c. 13 и l. XI, c. 1.

[2]) L. XI, c. 1: «De hoc quidem, consul Auguste, Gaufridus Monumetensis tacebit. Sed ut in britannico praefato sermone invenit, et a Gualtero Oxinefordensi in multis historiis peritissimo viro audivit, vili licet stylo, breviter tamen propalabit». Сл. Holtzmann, Artus, въ Germania. XII, стр. 266.

[3]) J. Grimm, Kleinere Schriften. III, 29, отрицаетъ это авторство.

[4]) См. Holland, Chrestien von Troies, eine literaturgeschichtliche Untersuchung. Tübingen, Fues, 1854, стр. 105—147.

[5]) P. Paris, Les manuscripts français, I, 177; Arthur, a short sketch of his life and history in english verse, ed. by F. J. Furnivall

Но открытіе Вильмаркэ [1]) вывело ихъ изъ затрудненія. Имя Lancelot пишутъ и писали такъ по ошибкѣ, спаивая съ именемъ предшествующій ему членъ: l'Ancelot. Такъ напр. читается въ романѣ d'Ogier: Nest mie de la fable Ancelot ne Tristan [2]). Ancelot не что иное, какъ уменьшительное отъ ancel—слуга, служитель, какъ отъ boissel-boisselot, Michel-Michelot и т. п. Вмѣстѣ съ тѣмъ это переводъ кельтскаго Mael—serviteur, domestic, man of duty; такъ называется одно лицо въ древнихъ кельтскихъ преданіяхъ, откуда французскіе романы заимствовали вмѣстѣ съ названіемъ героя и его легенду. Такимъ образомъ гипотеза спасена—но здѣсь именно и начинаются затрудненія. Все, что говорится о Mael'ѣ (Malgo, Maglocunus) у бардовъ VI и слѣдующихъ вѣковъ, въ тріадахъ, въ Epistola Gildae, наконецъ у Неннія и Готфрида, частью не имѣетъ никакого отношенія къ Ланцелоту, кромѣ предполагаемаго тождества имени, или не заслуживаетъ вниманія, пока не устранены справедливыя подозрѣнія ученыхъ относительно воображаемой древности тріадъ и стихотвореній, приписываемыхъ старымъ бардамъ. Что источниками подобнаго характера надо пользоваться осторожно—съ этимъ согласны даже такіе заинтересованные спеціалисты, какъ San Marte [3]). Ближайшее затѣмъ свидѣтельство о Mael'ѣ находится въ Vita Sancti Gildae, написанной Caradoc'омъ изъ Lancarvan [4]). Mael (Melvas)

(изданіе Early english Text-society), изд. 2-е, 1869 г., предисловія стр. V—VI: «the love of Guinevere for Lancelot was introduced by the French-writing english romancers of the Lionheart's time (so far as I know) into the Arthur tales».

[1]) Hersart de la Villemarqué, Les romans de la Table ronde et les contes des anciens bretons. Paris, Didier 1860, с. III: Lancelot et Genièvre. Сл. Glennie, Arthurian localities LIV — V (вмѣсто предисловія къ III-й части Мерлина, изд. Wheatley для Early english Text-society).

[2]) Къ этому мы можемъ присоединить еще слѣдующее мѣсто изъ романа: Le chevalier au Cygne (ed. de Reiffenberg), v. 769: Ains telle ne trouva Anselot le guéroier.

[3]) См. San Marte, Beiträge zur bretonischen und celtisch-germanischen Heldensage. Quedlinburg, Basse 1847, с. III: Lancelot vom See, особенно стр. 96.

[4]) San Marte, Nennius und Gildas. Berlin, Rose 1844, стр. 116—124 и предисловіе.

царитъ въ Соммерсетширѣ (in aestiva regione), гдѣ его осаждаетъ Артуръ. «Obsessa est itaque ab Arturo tyranno cum innumerabili multitudine propter Guennuvar uxorem suam violatam et raptam a praedicto iniquo rege, et ibi ductam, propter refugium inviolati loci, propter inundationes arundineti ac fluminis et paludis, causa tutelae. Quaesiverat rex rebellis reginam per unius anni circulum, audivit tandem illam remanentem. Illico commovit exercitus totius Cornubiae et Dibveniae; paratum est bellum inter inimicos [1]). Hoc viso, abbas Glastoniae, comitante clero et Gilda sapiente, intravit medias acies, consuluit Melvas regi suo pacifice ut redderet raptam; reddita ergo fuit, quae reddenda fuerat, per pacem et benivolentiam» [2]). Вильмаркэ и Сан-Марте относятъ Карадока къ XII-му вѣку, дѣлая его современникомъ Готфрида; Сан-Марте съ оговоркой, что сообщаемая имъ легенда древнѣе Карадока а, стало быть, самаго древняго романа о Ланцелотѣ [3]). Послѣднее предположеніе сдѣлано единственно въ виду теоріи и ни на чемъ не основано. Мы скорѣе согласны съ Holtzmann'омъ: «что Vita древнѣе Готфрида и написана еще въ XII вѣкѣ—это предположеніе совершенно произвольное. Она позднѣе прозаическаго романа, въ которомъ увозъ царицы разсказанъ въ существенно тѣхъ же чертахъ» [4]).

И здѣсь, стало быть, какъ въ вопросѣ о mabinogion, древнѣйшими оказались не кельтскія редакціи, а французскія, изъ которыхъ первыя заимствовали. Послѣ этого и происхожденіе ихъ нельзя искать въ тѣсныхъ границахъ кельтской народности. — Разсказъ барда XIV-го в., Daviz ap Gwillim, о похищеніи Mael'емъ Артуровой жены мы приводимъ только для полноты: онъ позднѣе романовъ и къ нему еще въ большей мѣрѣ можетъ быть приложено сказанное о біографіи Гильды. По этому разсказу молодой Mael узнаетъ, что любимая имъ Gwenhwyvar должна гулять въ лѣсу, сбрасываетъ съ себя платье и, устроивъ себѣ поясъ изъ листьевъ, сторожитъ ее въ этомъ видѣ, спрятавшись въ кустар-

---

[1]) Ib., § 10.

[2]) § 11.

[3]) San Marte, Beiträge etc. 98—9.

[4]) Holtzmann, Artus, l. c., стр. 281—2.

никѣ. Онъ похищаетъ ее и уноситъ въ свое царство, тогда какъ дамы, сопровождавшія царицу, бѣгутъ въ страхѣ отъ воображаемаго сатира [1]).

Такимъ образомъ Ланцелотъ или Анцелотъ снова ускользнулъ изъ рукъ кельтологовъ, и мы можемъ спросить его, почему онъ такъ названъ? Въ романѣ о немъ нѣтъ ничего, чтобъ отвѣчало его необъяснимому прозвищу: слуга, служитель; развѣ понимать это опредѣленіе въ болѣе широкомъ смыслѣ: раба, плѣнника? Онъ въ самомъ дѣлѣ въ плѣну у Meleagant'a, откуда его освобождаетъ сначала жена сторожа, въ другой разъ царевна (Готье Мапъ); французскій романъ, обработанный Ульрихомъ von Zatzikhofen, обстоятельно разсказываетъ, какъ онъ томился въ неволѣ у Lîmer'a и Mâbûz'a. — Мерлинъ лучше отвѣчаетъ тому и другому значенію слова: онъ плѣнникъ, котораго приводятъ насильно, въ узахъ; затѣмъ онъ становится дѣйствительно слугою, помощникомъ царя. Анцелотъ, похищающій жену Артура—не есть-ли это плѣнникъ Мерлинъ, вымещающій за свое долгое рабство, какъ Китоврасъ и Асмодей въ соломоновскомъ сказаніи? Если образы и легенды теперь раздѣлились, то причину тому мы уже указали въ постоянно дружелюбныхъ отношеніяхъ Мерлина къ Артуру, какъ представляетъ ихъ себѣ романъ. Мерлина и Ланцелота заставляютъ еще сблизить между собой ихъ общія связи съ Вивьяной: какъ она обольстила своей красотой Мерлина и, вывѣдавъ у него тайну его чаръ, пользуется ими, чтобъ приковать его къ себѣ на вѣки, такъ она уводитъ молодаго Ланцелота, чтобъ воспитать его въ царствѣ фей. Замѣтимъ, наконецъ, что въ циклическихъ обработкахъ сказаній Круглаго Стола Ланцелотъ обыкновенно слѣдуетъ за Мерлиномъ и что, наоборотъ, краткое изложеніе послѣдняго романа служитъ нерѣдко введеніемъ къ отдѣльнымъ редакціямъ романа о Ланцелотѣ [2]).

---

[1]) San Marte, Beiträge, стр. 95—6.

[2]) Moland, Origines litteraires de la France, стр. 16 и 41 прим. Сл. P. Paris, Manuscrits français de la bibl. du roi. I, 125 (ркпс. № 6770: Saint Graal, Merlin, Lancelot), 129 (ркпс. № 6772: та же последовательность), 145 (№ 6782: idem); II, стр. 365 (№ 6965).

Вмѣстѣ съ Ланцелотомъ романы Круглаго Стола часто упоминаютъ о Cliget (Cliges, Clies, Eliges, Elies, Elis). Такъ въ Tornoiement Antéchrist, Huon'a de Mery:

....Cliges et Lancelot
Et tuit li enfant au roi Lot.
. . . .
Cliges, Yvain et Lancelos,
Qui moult orent et pris et los,

и въ провансальскомъ романѣ о Jaufre:

Aqui fon monseiner Galvans,
Lancelos del Lac et Tristans
E'l pros Ivans e'l naturals
Erecs e Quexs, lo senescals,
Persavals e Calogranans,
Cliges, us cavaliers presans.

И съ другими лицами романовъ Круглаго Стола онъ сопоставляется часто. Такъ съ Персевалемъ; его любовь къ Фенисѣ напоминаетъ анонимному труверу нѣжныя отношенія Тристана и Изольды. Онъ вообще тѣсно связанъ со всѣмъ этимъ романтическимъ родомъ и съ семействомъ Артура: его мать—Sore d'Amors—племянница Артура, сестра Gauvain'a; отецъ Александръ — сынъ императора, царившаго въ Константинополѣ и Греціи. Устраненный отъ престола дядей своимъ Alis'омъ [1]), Cliget сопровождаетъ его въ Германію, гдѣ Alis сватается за дочь нѣмецкаго императора, Фенису (Fenice). Cliget и Fenice страстно влюбляются другъ въ друга; послѣдняя повѣряетъ тайну нянькѣ—Tessale; та совѣтуетъ своей питомицѣ не противиться свадьбѣ, а съ своей стороны обѣщаетъ помѣшать совершенію брака волшебнымъ напиткомъ, который слѣдовало поднести мужу. Пока молодые ѣдутъ въ Аѳины, Cliget удаляется ко двору короля Артура; но ни блестящіе подвиги, ни далекія странствія не могутъ заглушить въ немъ любви къ Фенисѣ, и его снова тянетъ въ Грецію, посмотрѣть на

---

[1]) Т. е. вѣроятно Alexius. Во франц. романѣ Jourdain de Blaivies, вѣроятно византійскаго источника, такъ названъ сынъ константинопольскаго императора.

нее. Принятый съ большими почестями при дворѣ дяди, онъ успѣваетъ открыться Фенисѣ, и оба составляютъ планъ къ побѣгу. Тессала должна изготовить зелье, принявъ которое, Фениса заболѣетъ и станетъ точно мертвая; ее похоронятъ, и тогда Cliget съ помощью вѣрнаго своего слуги Jean похититъ ее и увезетъ въ Германію. Фениса такъ и поступаетъ; обманъ удается[1]), не смотря на вмѣшательство трехъ докторовъ изъ Салерно, которые наливаютъ ей на руку расплавленный свинецъ, чтобъ удостовѣриться въ ея смерти. Cliget увозитъ ночью мнимо-умершую, которую Тессала снова приводитъ въ себя и заживляетъ ея раны. По прошествіи двухъ лѣтъ Alis открываетъ убѣжище любовниковъ, еще не успѣвшихъ выбраться изъ Греціи; они бѣгутъ въ Англію искать помощи у короля Артура; готовится борьба, когда приходитъ вѣсть о смерти Алиса, и Cliget возвращается съ Фенисой, чтобы вступить во владѣніе дѣдовскимъ царствомъ.

Такъ разсказываетъ Chrestien de Troies въ своемъ Contes de Cliget[2]). Подробности романа напоминаютъ легенды о Тристанѣ и Изольдѣ, о Ланцелотѣ и Жиневрѣ, но еще болѣе знакомую намъ апокрифическую повѣсть объ увозѣ Соломоновой жены[3]). Это

---

[1]) Относящіеся сюда стихи провансальскаго романа Flamenca (L'autre comtava de Feniza Con transir la fes sa noirissa) доказываютъ, что романъ былъ извѣстенъ трубадурамъ. Сл. Paul Meyer, Le roman de Flamenca, vv. 669—70, стр. 21 и прим. 7 на стр. 284 — 5 (гдѣ приведено соотвѣтствующее мѣсто изъ романа Jaufre).

[2]) Hist. litteraire de la France. XV, 209—21, и Holland, Chrestien von Troies. Tübingen, Fues 1854, c. III. Li contes de Cliget, стр. 43—63, откуда мы заимствовали вмѣстѣ съ содержаніемъ романа многія изъ указаній нашего текста.

[3]) Если въ романѣ, содержаніе котораго мы передали, Cliget играетъ роль Китовраса, а стало быть перваго Морольфа въ предполагаемомъ древнѣйшемъ содержаніи его саги, то въ англійской балладѣ Sir Cleges (Henry Weber, Metrical romances. I, Edinb. 1810. 8⁰, стр. 329—53, и The britisl bibliographer, by Sir Egerton Brydges and Joseph Haslewood, 1810—1814, 1 v., s. 17—19) онъ—комическое лицо, напоминающее второго Морольфа и его шутовскія выходки при дворѣ Соломона. Эта параллель многознаменательно протягивается и на Мерлина, потому что и Cleges приводится въ связь съ королемъ Утеромъ. Онъ хочетъ поднести послѣднему подарокъ, но привратникъ и управитель дома допускаютъ его къ королю лишь подъ условіемъ, что онъ подѣлиться съ ними наградой, какую за то полу-

убѣждаетъ насъ, что и источникъ сказанія о Ланцелотѣ и Тристанѣ слѣдуетъ искать въ томъ же направленіи: Cliget не даромъ дѣлается императоромъ Царьграда и Греціи:

Un nouvel conte recommence
D'un vallet, qui en Gresse fu [1]).

Онъ даже зовется грекомъ:

Do sprach der Krieche Clîas [2]).

Въ этомъ смыслѣ я снова принимаю толкованіе Fr. Michel'я, впослѣдствіи оставленное имъ, что Tessale имѣетъ отношеніе къ Ѳессаліи, Ѳессалійская волшебница [3]). Подъ Греціей надо разумѣть Византію, а за нею стояло сказочное богатство Востока. Эпизодъ о мнимой смерти Фенисы—напомнилъ Holland'у разсказы Харитона Афродисійскаго: Περί Χαιρέαν καί Καλιρρόην ἐρωτικὰ διηγήματα (I, 6), и Ксенофонта: Ἐφεσιακὰ κατὰ Ανθίαν καί Αβλοκόμην (III, 5—7), которыми съ лихвой воспользовались итальянскіе новеллисты и Шекспиръ въ Ромео и Юліи [4]). Но это сближеніе не единственное. «Во французской литературѣ встрѣчается много разсказовъ, въ которыхъ нельзя не признать стиль греческаго романа или обработку романтическихъ сюжетовъ изъ греческаго міра», говоритъ Гервинусъ [5]); «такъ напр. въ романѣ о Раймондѣ du Bousquet, въ легендарномъ сборникѣ Bernard'a, въ Floire et Blancefior [6]), въ Guillaume d'Engleterre Chrestien'a de Troies, въ Parthe-

читъ. Cleges проситъ себѣ въ награду двѣнадцать ударовъ палкой, которыми и дѣлится по уговору (См. Holland, Chrestien von Troies, стр. 62—63 и Dunlop-Liebrecht, 257 и прим. 330 b. Сл. Dit du Buffet въ Hist. litter. de la France. XXIII, стр. 213).—Сближеніе Cliges'a съ Морольфомъ и Мерлиномъ дѣлаетъ вѣроятной связь романа и баллады, на которую указывали уже Francisque Michel (Roman de la Violette LXI—LXII) и Grässe (Sagenkreise, стр. 251), и которую отрицалъ Holland.—О Мерлинѣ въ роли 2-го Морольфа см. стр. 89, прим. 1.

[1]) Holland, ib., стр. 48, изъ вводныхъ стиховъ романа.

[2]) V. d. Hagen, Minnesinger. IV, стр. 197, прим. 8; Parzival, 334, 11.

[3]) Holland, ib., стр. 52.

[4]) Holland, ib., стр. 57; Dunlop-Liebrecht, стр. 24—26, 269 и слѣд.; Simrock, Quellen des Shakspeare, 2-е изд. 77—93.

[5]) Gervinus: Gesch. d. deutschen Dichtung. I, s. 272.

[6]) Интересный итальянскій пересказъ этого романа изданъ былъ

nopeus и родственномъ ему Florimond, который и написанъ былъ по французски природнымъ грекомъ (1188)». Прибавимъ къ этому Jourdain de Blaivies, оригиналомъ котораго Гофманъ считаетъ византійскую повѣсть объ Аноллоніи Тирскомъ[1]). Но византійцы съ своей стороны были большею частью лишь посредниками, пересказщиками восточныхъ повѣстей; торговыя сношенія, крестовые походы были путями распространенія; къ нимъ мы присоединили еще еретическую пропаганду и широкое вліяніе апокрифической литературы. Пути эти должны были коснуться прежде всего южно-европейскаго побережья, Италіи и Прованса. Не раздѣляя всѣхъ мнѣній Форіэля, мы тѣмъ менѣе склонны раздѣлить то общее отверженіе, съ какимъ современная европейская наука относится къ его гипотезѣ о первенствѣ провансальскаго романа передъ французскимъ. Циклъ Карла Великаго и его феодальныхъ паладиновъ былъ слишкомъ далекъ отъ провансальцевъ, и они могли принять его лишь изъ вторыхъ рукъ, въ обработкѣ сѣверныхъ труверовъ. Но Мерлина и Ланцелота, Тристана и Cliget имъ нечего было искать въ далекихъ преданіяхъ кельтовъ, когда источники легендъ и, можетъ быть, самыхъ названій были у нихъ подъ руками, въ восточно-византійскихъ пересказахъ. Мы видѣли, что авторъ романа о Jaufre знаетъ Cliget; Тассо называетъ трубадура Arnaud Daniel авторомъ романа о Ланцелотѣ[2]); свидѣтельство къ сожалѣнію слишкомъ позднее, чтобъ на немъ можно было основаться; но еще Данте приписывалъ тому же трубадуру prose di romanzi (Purg. XXVI, 118), а названіе gran maestro d'amor, которое даетъ ему Петрарка (Trionfo d'Amore IV, 40), необъяснимое изъ лирическихъ стихотвореній Даніэля, получаетъ смыслъ, если допустить, что еще въ XIV в. онъ считался авторомъ Ланцелота. Такъ заключаетъ Дицъ[3]), и ничто не мѣшаетъ предпо-

недавно д'Анконой: La leggenda della Reina Rosana e di Rosana sua figliuola. Livorno, Vigo 1871 (153 экземпляра).

[1]) Hofmann, Ueber Jourdain de Blaivies, Apollonius von Tyrus, Salomon und-Marcolf (въ Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und histor. Classe der k. b. Ak. d. Wiss. zu München 1871, Heft IV).

[2]) T. Tasso: Discorsi del poema eroico, p. 46: «Arnaldo Daniello, il quale scrisse di Lancilotto».

[3]) Diez, Die Poesie der Troubadours, стр. 210—212; Gaston Paris,

*

ложить, что Данте могъ имѣть подъ руками провансальскій текстъ романа и читалъ его самъ, прежде чѣмъ дать въ руки Франческѣ и Паоло, въ извѣстномъ эпизодѣ Ада:

Noi leggevamo un giorno per diletto
Di Lancelotto, come amor lo strinse.
(Inf. v. 127 — 128).

Ulrich de Zazikhoven et Arnaud Daniel въ Bibl. de l'Ecole des Chartes, 6-e serie, t. I. 1865.

VIII.

Дакини и царица Савская.

Мы собственно покончили съ сюжетомъ, выраженнымъ заглавіемъ нашей книги: Соломонъ и Китоврасъ. Отъ легенды до легенды Соломонъ прошелъ передъ нами съ своими демоническими противниками: Асмодеемъ, Китоврасомъ и Морольфомъ, которые мѣнялись сообразно съ стилемъ самого разсказа, принужденнаго служить самымъ разнообразнымъ цѣлямъ. Въ романѣ объ Артурѣ и Мерлинѣ мы почти потеряли всякую связь съ разсказомъ, отъ котораго отправилось сравненіе, и послѣдняя историческая нить выпала изъ рукъ: не только преобразился еще разъ противникъ Соломона, но самъ Соломонъ замѣненъ какимъ-то невѣдомымъ царемъ Артуромъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ задача еще не кончена, потому что мы поставили ее нѣсколько шире. Связавъ происхожденіе соломоновскихъ сказаній съ цикломъ индѣйской Викрамачаритры, мы тѣмъ самымъ наложили на себя обязанность разсмотрѣть въ этой же связи, не отразилось-ли въ первыхъ послѣдній эпизодъ второй? Я полагаю, что разсказу Арджи Борджи о сношеніяхъ Викрамадитьи съ Дакини отвѣчаетъ въ легендѣ Соломона повѣсть о царицѣ Савской. Я постараюсь быть краткимъ въ моихъ сближеніяхъ, тѣмъ болѣе, что недостаточность матеріала, которымъ я могу располагать, обязываетъ къ подобной краткости.

Dâkinî, Çâkinî, Yoginî въ представленіяхъ буддистовъ — демоническія женскія существа, одаренныя высокой мудростью, но грознаго характера. Какъ вѣдьмы средневѣковыхъ повѣрій, онѣ носятся и пляшутъ въ воздухѣ въ ночную пору, либо пребываютъ на погостахъ, гдѣ питаются человѣческимъ мясомъ и, оживляя покойниковъ, тѣшатся съ ними земною любовью [1]). Эти черты, какъ и та, что онѣ не тонутъ въ водѣ, принадлежатъ, можетъ быть, позднѣйшей демонологіи; первоначальный предикатъ былъ вѣроятно таинственной, демонической мудрости. Съ такимъ характеромъ является Dâkinî въ Арджи-Борджи; ея прозвище: Tegrijin Naran означаетъ божественное солнце. Припомнимъ, какимъ образомъ приводится съ нею въ связь Викрамадитья. Онъ разгнѣвался на своего министра, который въ изгнаніи случайно узнаетъ, что въ такой-то пещерѣ сидитъ Dâkinî, погруженная въ глубокое молчаніе; кто заставитъ ее проговорить два раза, тому она достанется. Два каменные барана, стоявшіе у входа въ пещеру, приняли его на рога и вскинули на воздухъ; онъ летитъ и падаетъ прямо на колѣни Викрамадитьи, которому говоритъ о своемъ открытіи. Тогда Викрамадитья самъ отправляется къ Дакини, и ему удается вывесть ее изъ молчанія рядомъ разсказовъ, которымъ она даетъ мудрое толкованіе. Она становится его женой.

Въ индустанской редакціи Викрамачаритры Викрамадитья также негодуетъ на министра царя Bâhubal'a, который осквернилъ его, принявъ образъ ворона. Онъ попадаетъ ему въ руки и возвѣщаетъ ему о величіи Bâhubal'a; если Викрамадитья не получитъ отъ него помазанія, царство его непрочно. Викрамадитья слѣдуетъ совѣту, идетъ на свиданіе къ Bâhubal'y и получаетъ отъ него въ подарокъ свой чудный тронъ.

Ограниченное число пересказовъ Викрамачаритры, которыми мы можемъ располагать, не позволяетъ намъ свести эту легенду къ еще болѣе простымъ чертамъ, измѣнявшимся подъ вліяніемъ характера сборниковъ и литературной среды, въ которой вращался разсказъ.

---

[1]) Weber, въ Indische Skizzen (Berlin, Dümmler 1857) въ статьѣ: Die Verbindung Indiens mit den Ländern im Westen, стр. 111 — 112 и прим. 3. Сл. также Jülg'a въ его переводѣ Арджи-Борджи, стр. 129, прим. къ стр. 99.

Перейдемъ къ легендамъ Талмуда. Здѣсь говорится, что однажды, когда Соломонъ созвалъ къ себѣ всѣхъ демоновъ и духовъ, звѣрей, птицъ и пресмыкающихся, какіе ни есть на свѣтѣ, одинъ удодъ (Auerhahn) не явился. Соломонъ разгнѣванъ; но прилетаетъ удодъ и извиняетъ свое отсутствіе: онъ былъ въ далекой странѣ Саба, надъ которой царствуетъ женщина. Соломонъ посылаетъ ей письмо съ удодомъ: пусть придетъ къ нему и принесетъ поклоненіе, потому что Господь поставилъ его царемъ надъ царями. Посолъ исполняетъ порученіе, и царица Савская шлетъ Соломону дары, а за тѣмъ приходитъ сама [1]. Такъ измѣнился простой библейскій разсказъ о томъ, какъ царица юга приходила искать Соломоновой мудрости.

Мусульмане приняли эти разсказы Тулмуда, изукрасивъ ихъ [2]. Замѣтивъ, во время одного путешествія, отсутствіе удода, разгнѣванный Соломонъ посылаетъ орла отъискать и привести къ нему виновнаго. Извиненіе удода то-же самое: онъ былъ въ столицѣ великой державы южной Аравіи, которая зовется Saba. Она такъ названа по имени перваго царя; другое имя ему было Abd-Schems, т. е. служитель солнца. Теперь тамъ царствуетъ мудрая царица Balkis, также поклонница солнца. Сидя за занавѣсомъ на своемъ драгоцѣнномъ тронѣ, она творитъ справедливые суды въ своемъ цвѣтущемъ царствѣ. Соломонъ посылаетъ къ ней удода съ письмами и такимъ-же требованіемъ, какъ въ талмудической легендѣ. Прежде чѣмъ отправиться по вызову Соломона, Balkis думаетъ испытать его подарками, съ которыми соединено испытанье въ мудрости. Между прочимъ она посылаетъ ему 500 юношей, одѣтыхъ дѣвушками, и 500 дѣвушекъ, переодѣтыхъ мужчинами; или, по другому сказанію, 100 дѣвушекъ и юношей, облеченныхъ въ одинаковую одежду. Соломонъ долженъ различить ихъ полъ; угадать содержаніе запертаго ларца, гдѣ находилась непробуравленная жемчужина и алмазъ, сквозь который проходила искривленная скважина: жемчужину надо было пробу-

---

[1]) Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, Königsberg 1711, t. II, стр. 440—43.

[2]) Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, Franf. a. M. 1845, стр. 246—67; Hammer, Rosenöl, I, 154—166 (Stuttgart und Tübingen, 1813).

равить, въ искривленную скважину продѣть нитку; наконецъ наполнить хрустальный кубокъ влагой, которую не произвели ни земля, ни небо. — Соломонъ велитъ юношамъ и дѣвушкамъ подать умыться и угадываетъ ихъ полъ по пріемамъ, съ какими тѣ и другіе совершаютъ омовеніе [1]); разсказавъ посланнымъ царицы о содержаніи ящика, онъ дѣлаетъ въ жемчужинѣ отверстіе при помощи того самаго камня, о которомъ разсказываетъ мусульманская легенда о шамирѣ. Одинъ демонъ принесъ ему шелковичнаго червя, который, проскользнувъ чрезъ скважину алмаза, оставилъ въ немъ шелковую нитку. Такимъ образомъ третья задача была исполнена; въ награду за услугу Соломонъ даетъ червяку тутовое дерево въ постоянное мѣсто жительства. Наконецъ хрустальный кубокъ наполняется пѣной съ коня, котораго погнали вскачь — это и есть влага, не принадлежащая ни землѣ, ни небу. Въ другой редакціи легенды Соломонъ рѣшаетъ загадку поэтичнѣе: слеза есть та влага, что̀ не падаетъ съ облаковъ, не выходитъ изъ земли.

Убѣдившись въ мудрости Соломона, Балкисъ сама отправляется къ нему. Прежде, чѣмъ она успѣла прибыть къ нему, Соломонъ при помощи демоновъ, или по молитвѣ своего визиря Асафа, успѣваетъ похитить ея тронъ, который она хранитъ взаперти. Онъ вдругъ выростаетъ передъ нимъ изъ земли. Соломонъ велитъ сдѣлать въ немъ кое-какія перемѣны, но Балкисъ узнаетъ его, хотя, спрошенная объ этомъ царемъ, отвѣчаетъ уклончиво. Соломонъ тѣмъ болѣе убѣждается въ ея мудрости. Онъ готовъ вступить съ ней въ бракъ; но демоны наговорили ему, что у ней нижняя часть тѣла обросла волосами и ноги ослиныя. Желая въ этомъ убѣдиться, онъ велитъ демонамъ устроить хрустальный полъ, подъ которымъ текла вода и плавали рыбы. Когда Балькисъ вступила въ покой, ей представилось, что передъ нею вода, и она приподняла до колѣнъ платье, чтобы не замочить его.

---

[1]) Въ своемъ комментаріи къ Roman de la Rose Маро̀ сообщаетъ подобную же загадку царицы Савской: она предложила Соломону двѣ розы, изъ которыхъ одна была настоящая, другая сдѣлана съ такимъ искусствомъ, что ее трудно отличить отъ первой; между тѣмъ въ этомъ и состоитъ ея задача Соломону. Ему помогаютъ — пчелы, которыя, разумѣется, садятся на настоящій цвѣтокъ.

Тогда Соломонъ могъ во очію убѣдиться въ несправедливости демонскихъ навѣтовъ. По другому сказанію [1]) онъ дѣйствительно увидѣлъ тѣло Балкисъ покрытое волосами, но демоны доставили ему вытравляющее средство, помощью котораго царица избавилась отъ этого недостатка. Послѣ этого Соломонъ женится на ней [2]).

Прежде чѣмъ перейти къ славянскимъ сказаніямъ о царицѣ Савской, Южской или Южицкой, остановимся на нѣкоторое время на эѳіопской легендѣ, недавно обнародованной Преторіусомъ [3]). Она представляетъ особую редакцію. Имя царицы здѣсь—Mâkedâ; она царитъ въ Эѳіопіи и покланяется солнцу. О мудрости и могуществѣ Соломона она узнаетъ отъ эѳіопскаго купца Тамрина (Tamrinus): не только люди приходятъ къ нему изъ дальнихъ странъ, привлеченные славой его мудрости, но даже звѣри и птицы. У него 400 женъ и 700 наложницъ. Разсказы Тамрина возбуждаютъ въ царицѣ желаніе—самой увидѣть Соломона. Прибывъ къ нему, она принимаетъ вѣру въ единаго Бога; слѣдуютъ нравоучительныя бесѣды царя съ царицей и разсказъ о томъ, какъ Соломонъ перехитрилъ Македу, не желавшую поступиться своей дѣвственностью. Этотъ эпизодъ также относится къ состязаніямъ въ мудрости.

Cap. XXX. Quomodo rex reginae juravit.—Et cum mensa regis ter ac septies absoluta esset venerunt praefecti et pueri et consiliarii et servi; surrexit rex et venit ad reginam et dixit ei cum soli essent:

---

[1]) Wahl, der Koran, стр. 349, прим x. и z.

[2]) Разсказы о женщинахъ, которымъ представляется, что онѣ идутъ въ бродъ, почему онѣ поднимаютъ платье, см. у Maurer, Isländische Sagen, 163; Liebrecht въ Or. u. Occ. I, 131; Spazier, Altenglische Sagen u. Märchen (Braunschweig, 1830). I, p. XXIII. Хрустальные или лазуревые полы, подражающіе водѣ, съ изображеніемъ въ нихъ рыбъ и диковинныхъ животныхъ, встрѣчаются уже въ Магабаратѣ (въ разсказѣ о царѣ Судіодана) и Дзанглунѣ (ed. Schmidt, cap. XLI: vom Hausbesitzer Dandschila). Точно также въ описаніи храма Граля второй Титурель упоминаетъ, что полъ въ немъ былъ устроенъ на подобіе моря, сквозь него просвѣчивали рыбы и другія морскія животныя.

[3]) Fr. Praetorius, Fabula de regina Sabaea apud Aethiopes. Halis, typis Orphanotrophii (текстъ съ латинскимъ переводомъ).

«Blanditias amoris hîc accipe usque mane». Et dixit ei regina: «Jura mihi per Deum tuum, Deum Israelis, te mihi vim non illaturum esse, si enim ad consuetudinem hominum pellecta fuerim descendam puella in laborem et dolorem et miseriam in itinere». Respondit et dixit ei: «Jurabo tibi me tibi vim non illaturum esse, sed tu quoque jura mihi te nulli rei in domo mea vim illaturam esse». Et regina risit et dixit: «Cum sapiens sis, quid velut stultus loqueris? Num furabor aut exspoliabo domum regis, quae rex mihi non dedit? Ne tibi videatur, mi domine, me propter opum amorem huc venisse, meum quoque regnum tuis divitiis abundat neque quidquam mihi deest ex illis quae desidero, sed profecto quaerendae sapientiae tuae causa veni»! Et dixit ei: «Si tu jurare me facis jura mihi, et jusjurandum utrique decet sibi invicem injuriam non illaturos esse; et si tu me jurare non facis neque ego te jurare faciam». Et dixit (regina) ei: «Jura mihi te mihi vim non illaturum esse et ego quoque jurabo, me rebus tuis vim non illaturam esse». Et juravit ei et eam jurare fecit; et ascendebat rex super cubiculum suum in una parte, et reginae quoque praeparaverunt cubiculum in altera parte; et dixit puero servienti: «Lava pelves et pone amphoram aquae ita ut regina (eam) videat et claude portas et dormi»! Et hoc ei dixit alia lingua quam regina non cognoscebat, et ille sic fecit et dormivit. Sed rex jam non dormivit et se ipsum velut dormientem disponebat et speculabatur; domus autem Salomonis regis noctu etiam splendebat quemadmodum die, cum sapientia enim margeritas fecerat splendentes ut sol et luna et stellae in lacunari domus suae. Regina autem paullum dormivit et cum expergisceretur os ejus siti siccum erat, sapientiâ enim suâ erat quod ei res sitim stimulantes dederat, admodum autem sitiebat et os ejus siccum erat et palpavit os ejus neque rorem invenit, et cogitabat bibere aquam quam videbat et speculata est et spectabat ad regem Solomonem et videbatur ei dormire firmum somnum. Hic autem non dormivit sed exspectabat donec illa surgeret ut aquam furaretur siti suae. Et surrexit, pede suo nullum strepitum efficiens et ivit ad hanc aquam pelvis et sumsit (eam) ut aquam biberet; et ille prehendit manum ejus priusquam aquam biberet et dixit ei: «Quid transgressa es mihi jusjurandum quod jurasti, te non vim illaturam esse cuiquam in domo mea»? Respondit cum timore et dixit: «Estne transgressio jurisjurandi in potatione

aquae»? Et dixit ei rex: «Num vides quod aquâ melior sit sub coelo»? Et dixit: «Peccavi in me ipsam et tu es liber a jurejurando sed sine me bibere aquam siti meae». Et dixit ei: «Sumne fortasse liber a jurejurando tuo quod jurare me fecisti»? Et dixit ei regina: «Esto liber a jurejurando; sed profecto sine me aquam bibere»! Et sivit eam bibere; et postquam aquam bibit fecit voluntatem suam et una dormierunt» [1]. Наконецъ Mâkedâ удаляется въ свою страну, гдѣ родитъ отъ Соломона сына, котораго назвала Baina-Hekem.

Въ разсказѣ славянской Палеи, къ которому мы переходимъ, царица называется то Савской, то Южской (Оужская) или Южицкой (ѡ оужичкой царици) [2]. Имя ея **Малкатьшка** (Малькатка); имя Сивелилы, которое она носитъ въ Палеѣ XVI вѣка — очевидно испорченное **Сивилла** [3]. Ни удода (кокотъ Палеи), ни вообще какого нибудь посредника — нѣтъ. Услышавъ, что царица прибыла съ великими дарами, Соломонъ желая искусить ее, «сѣде на полатахъ стекла бѣлого. Она-же, видя яко въ водѣ сѣдитъ царь, воздья порты (опрѧта, распрѧта ризы) противу ему; ѡнъ же, видѣвъ, яко красна есть лицемъ, тѣло-же ей власѧто бысть яко щеть..... и рече Соломонъ мудрецемъ своимъ: сотворите ми скражду со зелиемъ и помажете тѣло еѧ на ѡтпаденіе власовъ» [4]. Послѣ того онъ сочетается съ ней бракомъ; «зачен-шижъ ѡтъ него,

---

[1]) Ib., стр. 41—42.

[2]) Напеч. Пыпинымъ въ Пам. стар. русск. литературы. III, 54 — 55: ѡ **оужичкой царици** (по ркпс. Палеи 1494 г.); Тихонравовымъ въ Пам. отреч. русск. литер. I, 271 — 2 (по Палеѣ XVI в.). Сл. рукоп. 1490 Софійск. библ. л. 805, л.—8060, о.

[3]) Замѣна царицы Савской Сивиллой довольно обыкновенна въ западныхъ легендахъ; такъ въ Passional'ѣ, въ des heiligen Kriuzes leich, Генриха изъ Мейсена; въ Sibillen Weissagungen, у Готфрида изъ Витербо; также въ **греческой** легендѣ у Гретсера. Всѣ эти указанія, заимствованныя мною у Муссафіи (Sulla leggenda del legno della croce), относятся къ апокрифическимъ разсказамъ о крестномъ древѣ. Замѣтимъ, что и въ русской редакціи этого сказанія (у Тихонравова, Пам. I, 311) является Сивилла, гдѣ большинство другихъ редакцій говоритъ о царицѣ Савской. Сл. стр. 348, прим. 2.

[4]) Сл. отрывки греч. Salomonis testamentum, у Фабриція Cod. pseudep. Vet. testam. I, стр. 1047—8: Соломону приводятъ демона

и иде в землю свою и роди сынъ, и се бысть Навъходоносоръ [1]).

Напередъ царица и ея мудрецы состязаются съ Соломономъ мудрыми загадками. «Се же бысть загадка ея къ Соломону. Совокоупила бѣаше ѡтроки и дѣвици малы и ѡблече а въ порты едины и рече царица царю: «по мудрости своей разбери, кое ѡтроки и кое дѣвици?» Соломонъ велитъ напередъ дать имъ умыться. «Отрокижъ нача умыватися твердо и борзо, а дѣвицы слабко и мѧхко»; въ другой разъ онъ приказалъ «просыпать овощь, и принесше и просыпаша предъ ними. Отроци-же начаша брать въ приполы, а дѣвици въ рукави» [2]).

«На другой-же день собравши ѡтроки ѡбрѣзанныа и не ѡбрѣзанныя, и рече Соломону: «кое ѡбрѣзанныа, и кое не ѡбрѣзанныа». Царь же повеле архіереевы внести вѣнецъ святый, на немъ-же бѣ написано слово (имѧ) Господне, имъже Валаамъ влъхъвъ оуничиженъ ѡтъ влъхвованіа. Отрочата-же ѡбрѣзанная сташа, а не ѡбрѣзанныя припадоша предъ венцемъ».

«Мудреци-же ея загонуша хитрецемъ Соломонимъ: «имамъ кладѧзь далече града, мудростью своею оугоните, чимъ можемъ привести въ градъ?» — Хитреци, разумѣвше речь, и реша: «ис-

---

женскаго пола, «τὴν ὀνοσκελοῦν μορφὴν ἔχουσαν περικαλῆν καὶ δέρμα γυναικὸς εὔχρωτον, κνήμην δὲ ἡμιόνου. См. Das testament des Salomo aus d. griech. übers. v. Börnemann, въ Zeitschrift f. histor. Theologie Illgen'a, 1844, III, стр. 23—4 (ὀνοσκέλις).

[1]) Такъ въ Палеѣ 1494 г. Сл. легенду у Навуходоносорѣ въ Повѣсти града Вавилона у Костомарова, Пам. стар. русск. литерат. II, стр. 391—393.

[2]) Mych. Glycae Annal., pars. II, ed. Bonn., p. 343: «Σοβὰ ἔθνος Αιθιοπικὸν τούτων ἐβασίλευσεν ἡ θαυμαστὴ ἐκείνη σιβύλλα..... ἐν οἷς δὲ τὸν σολομῶντα ἐπείραζεν ἄυτη, καὶ τοῦτο ἐπενόησεν. εὐόπτους παῖδας ἄῤῥενάς τε καὶ θηλείας ὁμοτρόπῳ στολῇ καὶ κουρᾷ τῇ αὐτῇ καλλωπίσασα παρέστησεν αὐτῷ ζητοῦσα ἑκατέρου γένους αὐτὴν διάκρισιν ποιήσασθαι, ὁ δὲ νίψασθαι τούτους προστάξας τὸ πρόσωπον ἑκατέρων τὴν φύσιν διέγνωκε, τῶν μὲν ἀῤῥένων ἀνδρεκῶς τὰς ὄψεις καταψώντων, τῶν δε θηλειῶν ἁπαλῶς». Сл. испытаніе пола переряженной дѣвушки-воина въ романскихъ, нѣмецкихъ, славянскихъ и новогреческихъ пѣсняхъ у F. Wolf'a: Proben portugiesischer und catalanischer Volksromanzen (Wien, 1856), стр. 99 и прибавленія Köhler'a и Wolf'a въ Jahrbuch f. rom. u. engl. Literatur. III, стр. 57—58, 63—67.

плетите уже ѡтрубѧна, а мы привлечемъ кладѧзь вашъ во градъ».—Въ «Сказаніи о премудрости царя Соломона и о южской царицѣ и философѣхъ» [1]) ужище должно быть не отрубяное, а песчаное. Это извѣстная еще въ древности задача — свить веревку изъ песку, ex arena funem efficere, ἐξ ἄμμου σχοινίον πλέκειν, or sandi sima vinda. Ее задаетъ Фараонъ въ русскомъ сказаніи объ Акирѣ премудромъ [2]).

«И паки загонуша мудреци ея»: аще возрастетъ нива ножи, (и)но чѣмъ ю пожать можете?» Отвѣщаша и рѣша имъ: «рогомъ ослимъ». И реша мудреци ея: «гдѣ оу восла рога?» Они-же рѣша: «а где нива родитъ ножи?» Въ приведенномъ тотчасъ сказаніи Соломонъ даетъ другой отвѣтъ, столь-же уклончиваго характера: «со всего свѣта собрать росу и въ томъ сшить рукавицы, тѣмъ ю пожати».

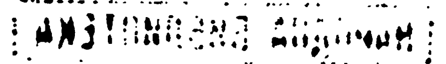
«Загонуша же и еще», продолжаетъ легенда Палеи: «аще взгниетсѧ соль, чимъ ю можете ѡсолити». [3]). Они же реша: ложе мъскы вземше, темъ же посолить. И реша: «да гдѣ мьска (мъска, мъсиѧ=mula) родитъ»? Они же: «да гдѣ соль възгниваетъ»? Неясный для насъ смыслъ этой загадки не поясняетъ и сказаніе, которое въ этомъ мѣстѣ повторяетъ отвѣтъ на предъидущую: «И рече царица: аще соль изгніетъ, то чѣмъ ея посолить, дабы не изгнила? Соломанъ же рече: рогомъ коневымъ. Она же рече: А коли у коня рогъ живетъ? Соломанъ рече: А коли соль гніетъ»?

«Сказаніе о премудрости царя Соломона и о южской царицѣ и о философѣхъ», собравшее на живую нитку различныя черты изъ соломоновской легенды, представляетъ интересный переходъ отъ апокрифа Палеи къ народной книгѣ, которая, по самому существу дѣла, должна была непочтительнѣе обходиться съ традиціей, обогащая ее и вмѣстѣ съ тѣмъ удаляясь отъ нея. Такъ

[1]) У Пыпина, Пам. стар. русск. литер. III, стр. 61 — 3; сл. Буслаева, Ист. Христом., стр. 721—2.

[2]) Костомаровъ, Пам. стар. русск. литер. II, стр. 363, 368 — 9. Сл. Пыпина, Очеркъ литературной истор. стар. повѣстей и т. д., стр. 82. Къ приведенной тамъ литературѣ надо присоединить: Liebrecht, примѣчанія къ Kinder und Hausmärchen Гриммовъ, № 112, въ Germania II, стр. 245; и его же: ib. V, стр. 121, прим. 2.

[3]) Еванг. отъ Луки, гл. 14: «Добро есть соль: аще же соль обуяетъ, чимъ осолится?»



сказаніе удержало основу легенды о царицѣ, за исключеніемъ подробности о хрустальномъ полѣ, и всѣ ея загадки (отроки, колодецъ, нива, соль), но къ нимъ присоединяетъ еще новыя. «Повѣждь ми, царица», говоритъ Соломонъ, «которыхъ звѣрей или скота или птицъ мѧса хощешь ѩсти, да повелю ти доспѣти». Царица же рече: «отъ тѣхъ звѣрей доспѣй ми (на) потребу, что нази летаютъ межъ неба и земли, костѧныя крылѣ имѣютъ, на небо не взираютъ, гласа не имѣютъ». Соломонъ велитъ достать ей осетрины. Въ другой разъ она требуетъ, чтобы царь прислалъ ей «бѣснаго съ бѣснымъ, а умнаго съ умнымъ. Соломонъ же той разумѣвъ, и посла ей вина (съ) скоморохомъ, а философа съ книгами» и т. п. «Царица же рече: «А коли мертвецъ восплачеться, чѣмъ его утѣшитя, дабы не плакалъ? Соломанъ рече: мгляное яицо дати ему. Она же рече: како можетъ во мглѣ ѩйцо сдѣлать? Соломанъ рече: а коли мертвецъ плачетъ»?... «Царица рече: аще наполнитца море воды, куда потекутъ рѣки? Соломонъ рече: на небо тещи? Она же рече: како можетъ вода на небо тещи? Соломонъ рече: а коли наполнитца море можетъ»?

Трудно себѣ представить, гдѣ остановится писатель, собирая въ своей повѣсти подобные вопросы и отвѣты, источники которыхъ открывались ему отовсюда: въ народныхъ загадкахъ и литературныхъ сборникахъ, вродѣ указанныхъ нами Demaundes joyous, Бесѣды трехъ Святителей, и соотвѣтствующихъ статьяхъ русскихъ азбуковниковъ. Изъ этихъ источниковъ почерпала богатство традиціонной мудрости и русская сказка о Дмитріи Басаргѣ, и легенда о царицѣ Савской въ ея обновленномъ пересказѣ и, болѣе того, эпизодъ о царевнѣ, разсмотрѣнный нами выше [1]) и сложившійся очевидно подъ впечатлѣніемъ легенды, хотя Палея и передаетъ его особо.

Но намъ мало дѣла до этихъ реторическихъ прекрасъ, обличающихъ руку поздняго грамотника. Важно то, что онѣ не затушевали плана древняго разсказа и такимъ образомъ дали намъ возможность привязать и его къ одному изъ эпизодовъ восточнаго легендарнаго цикла, изъ котораго такъ много заимствовали европейскія легенды о Соломонѣ.

---

[1]) См. стр. 219, прим.